مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 1

الشهيد مُحمّد باقر الصّدر

من فقه الأحكام إلى فقه النّظريات

د. صائب عبد الحميد

الشهيد مُحَمَّد بَاقِر الصَّدر

من فقه الأحكام إلى فقه النَّظريات

د. صائب عبد الحميد

الشهيد مُحَمَّد بَاقِر الصَّدر

من فقه الأحكام إلى فقه النَّظريات

المؤلف: د. صائب عبد الحميد
الكتـاب: الشهيد مُحَمَّد بَاقِر الصَّدر من فقه الأحكام إلى فقه النَّظريات
متابعة وتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 05 - 1

Mohammad Baqer Al - ssadr And Fiqh Development
From Separated Decisions To Compatible Theories

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الباب الأول

التَّجديد في المنهج وبناء النظرية الإسلامية

الباب الثاني
المشروع السياسي

المقدمة
التَّجديد: الضرورة والإشكالية

(1)

التَّجديد ماذا يعني؟

يعني حركة واعية طموحة للنُّهوض بالحاضر والتأثير في المستقبل.

يعني الصراع من أجل إحلال قيم جديدة قد أخذت محلَّها في النفوس، محلَّ قيم تجاوزها الزمن.

يعني الإرادة الفاعلة من أجل التغيير نحو الأفضل بعد أن ترسَّخ الإحساس بجدواه.

فهل نستطيع أن نبحث عن هذه المعاني وسط أُمم يغلب عليها التَّراخي والكسل؟ أُمم تتمنَّى أكثر ممَّا تعمل؟ تأكل أكثر مما تُنتج؟ تنام أكثر ممَّا تكدح؟ تُحيل إلى الآخرين حتى مهمَّة التفكيرفي قضاياها؟

التَّجديد لا يكون إلا نتاج ثقافة متجذِّرة في النفوس، لا تعرف الاستسلام، ولا تنام على عضِّ الجراح. وغياب التَّجديد ما هو إلا جزء من ثقافة مأزومة، وقوى مهزومة.

التَّجديد يعني أنَّ هناك حركة اجتهاد متواصلة، اجتهاد في كل الميادين وليس في علوم الشريعة وحدها. الاجتهاد ضروري لحياة مُتحركة، وبدونه يكون كل شيء راكداً، وكل شيء طال ركوده يتعفَّن ويفقد صلاحيته للبقاء، بل يتحوَّل إلى مصدر للأضرار والأمراض. والعقل لا يشذ عن هذه القاعدة الطبيعية.

والاجتهاد على مستويين: اجتهاد خُصوص، واجتهاد عُموم. اجتهاد المختصين الخبراء في ميادين تخصصاتهم، واجتهاد عُموم الناس في كل ما له صِلةٌ بشؤونهم الحياتية، ومنها المعرفية. أما أن يكون الاجتهاد حكراً على طبقة خاصة، وأن يكون نصيبُ الآخرين كل الآخرين التقليد والاتباع، فهذا لا يعني سوى سَوْق الحُشود البشرية الهائلة إلى مناخات الركود، والذي يعني بالتَّبع تعطيل ما لا يُحصى من الطاقات والقدرات العقلية وشلَّها.. وإذا كانت كل هذه الطاقات مُعطلة فما الذي يحفِّز العقل على التَّجديد؟

إنَّ مناهجنا التعليمية والتَّربوية قائمة على التلقين لا على الاجتهاد؛ حيث تجد الواحد يُفكر بالنيابة عن المجموع، هذا هو العُرف الأبوي الذي ورثناه عن النظام القبَلي العشائري الذي لا يسمح إلا لفرد واحد بالتَّفكير والتدبير. لقد تغلغل هذا العُرف في أنظمتنا السياسية، فأنجب الحاكم المستبد والرَّعية السامعة المطيعة الخانعة المنقادة. المشهد نفسه يتكرَّر في الأنظمة الدينية، فالرئيس الديني مهما كان حجمه وحجم الوسط الذي يعيش فيه يُريد أنْ يمثِّل دائماً دور رئيس القبيلة أو الحاكم المُستبد أو الضابط العسكري في فصيل من الجند. وأكثر من ذلك، فهي سلطة مستمدة من الدين بعد أن تمَّ توظيفه لِشَرْعَنتها. وتتعاظم هذه

السلطة باضّطراد مع تعاظم الثروة التي تسندها. في مثل هذه الدوائر المُغلقة سيكون آخر ما يمكن أن يحظى بنصيب من الحرية بالنسبة لأفرادها هو العقل.

بل العقل في مثل هكذا تنظيمات اجتماعية، يكون قد استقال عن وظيفته ما دام هناك من يقوم بهذه الوظيفة نيابة عنه، فليس ثمَّة سؤال من الداخل يُثير قلق التَّجديد. أما حين تقف هكذا مجتمعات أمام حرج أسئلة وافدة من الخارج، فإنَّها تتحفَّز بكل قوة للانغلاق على الذات، فَتُحكِم إغلاق الأبواب والنّوافذ، وتعمل على تكثيف الخطاب الأُصولي السَّلفي بدافع الحفاظ على الهوية وعلى النقاء، وقد تستعين لأجل ذلك بأحدث التقنيات الحديثة عملا بحكمة متداولة تقول: «ينتشر الهُدى من حيث ينتشر الضلال»، وخير شاهد على هذا، التَّوالد المستمر للقنوات الفضائية الدينية والمواقع الإلكترونية المماثلة على شبكة الإنترنت، إنَّها ليست منافذ للتواصل مع العالم الخارجي بقدر ما هي حواجز لتكثيف القطيعة.

في مثل هذا الظرف العام لا بدَّ من أن نتوقع تَعَثُّر حركة الاجتهاد ومساعي التَّجديد.

لنواصل السير إلى مدى أكثر عمقاً، إلى دائرة الاجتهاد الديني: متى يتحقق؟ وما شرطه الموضوعي؟ وماذا تحقق بالفعل؟ وما هو المطلوب؟

لا خلاف الآن في لزوم كون باب الاجتهاد مفتوحاً، وأنَّه حقٌّ وفرض كفاية في كل جيل، بلا انقطاع أو توقف. واذا كان ثمَّة خلاف في المدرسة السُّنية عقب قرار الدولة العباسية في أواخر عهدها بغلق باب الاجتهاد، وشهود تمرُّد وخرق لهذا القرار مُتكرر مع الأجيال اللاحقة،

حيث نجد العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم نماذج حية على هذا التمرُّد في وقت مُبكر، فإنَّ هذا الخلاف أصبح من الماضي حين استقر الكل على الإقرار بلزومه منذ محمد عبده، وعلال الفاسي وإلى الآن. غير أنَّ هذا الأمر ما يزال في حدود المسألة الكُليَّة. وإلا فما هو الاجتهاد المطلوب أو المسموح به، هل الاجتهاد الحُر المطلق، أم الاجتهاد وفق أصول ومقررات المذاهب المعروفة، سواء على مستوى الفقه أو على مستوى الكلام؟

الغالب والسائد هو الاجتهاد المقيَّد في صورته الأخيرة. وفي حال كهذه سوف لا نشهد اجتهاداً بالمعنى الحقيقي للاجتهاد، وسوف لا يتعدَّى الاجتهاد الجديد مسائل فرعية وجُزئية في حدود فتاوى تتعلق بتكليف الفرد إزاء مسائل طارئة أو مستحدثة.

وفي المدرسة الشيعية، حيث يتبنَّى الفقهاء الاجتهاد المطلق نظرياً، إلا أنَّ الواقع الفعلي للاجتهاد لا يختلف عن شقيقه في المدرسة السُّنية، فليس هناك خروج على القواعد المُعدَّة في القرون المتقدمة من عُمر الفقه الشيعي، وليس هناك أكثر من حلول لقضايا طارئة أو جزئية على المستوى الفردي نفسه، هذا على مستوى الإطار العام والسائد. أما على مستوى التَّجديد والإبداع، فقد شهد القرن العشرون جهوداً تجديدية فردية لا يُستهان بها، فهناك التَّجديد في علم الكلام الذي ظهر بقوة عند محمد عبده في كتابه (التوحيد)، ومحمد إقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ومحمد باقر الصَّدر في (الأسس المنطقية للاستقراء). والتَّجديد في الفقه على مستوى المنهج عند علال الفاسي والطاهر بن عاشور في فقه المقاصد، وعند الصَّدر نفسه تحت عنوان روح الشريعة

والنظرية الإسلامية. كل هذه الجهود ما كانت لترى النور، لولا الانفتاح الواعي على نتاج الفكر البشري الحديث والمعاصر، وهو الذي تحدَّث عنه الصَّدر بوضوح تحت عنوان: التجربة البشرية، التي جعلها منطلقاً للعودة من جديد إلى نصوص الشريعة للخروج بالفهم الجديد والتصور القائم على المعطيات العلمية المعاصرة. لكن مشكلة هذه النتاجات المهمة أنَّها لم تُفلح في تأسيس مدرسة قادرة على مواصلة الجهد وتطوير المنتج، وذلك عائد بالدرجة الأولى إلى الظروف الموضوعية المحيطة بها، فالمؤسسة الدينية لم تكن قادرة على مواكبة هذه الحركة بفعل انغلاقها على نفسها وبُعدها عن مسرح الحراك الفكري العالمي بشكل عام.

نخلصُ من كل هذا إلى وجود نوافذ، مهما كانت ضيِّقة، استطاع الاجتهاد الحديث والمعاصر اختراقها وفتح الأبواب أمام تصورات جديدة وقابلة للتجدد بدورها، على المستويين الفقهي والكلامي.

أما الشَّرط الموضوعي للاجتهاد فيتوزَّع على ثلاثة محاور: خارجي، وداخلي، وذاتي.

أعني بالخارجي النِّتاج الفكري البشري في كل ما له صلة بتكوين رؤية عقلية عن الكون والإنسان والحياة. المعرفة البشرية المتجددة والمتطورة أيّاً كان مصدرها. الرُّؤى الفلسفية الجديدة.. علم الاجتماع.. علم التاريخ وتاريخ العلوم، المفصل والشامل لكل العلوم.. علم النفس بأقسامه، وبعد هذه العلوم النظرية تأتي العلوم التطبيقية، علوم الطبيعة، الاقتصاد، القانون والسياسة. إنَّ تطور هذه العلوم هو الذي يقود المعرفة البشرية إلى أمام، بما فيها المعارف الدينية

التي ما هي إلا التفسير البشري للدين، والذي لا بدَّ من أن يظهر عليه طابع العصر الذي يعيش.

وأمَّا الداخلية، فيُراد بها مستوى الوعي العام ومستوى الحراك الاجتماعي للشعوب والمجتمعات الإسلامية، فالرُّكود والخمول أو القهر والاستبداد، كل هذه الحالات والأوضاع لا تخلق فرصاً لتحفيز العقل وإثارة القلق الفكري الضروري للنشاط العقلي. ومن هنا، يمكن أن نلمس تفاوتاً في نصيب الفكر الديني من التَّجديد بين مجتمع إسلامي وآخر، بحسب ما يميز كلّاً منها بحسب مستويات الوعي والحراك والحرية.

أما الشَّرط الذاتي، فهو ما يتوفر عليه الفقهاء والمتكلمون من أهلية ذاتية وقُدرة على التواصل والْتماس مع المعرفة البشرية المتجددة، وعلى استيعابها وتوظيفها في إعادة قراءة النَّص الديني. بل وأهليته واستعداده للتأثير في الشَّرط الثاني الداخلي وتحريكه بدلاً من الخضوع والانقياد له، هذا الأمر الذي يميز دائماً رجال الإصلاح والتَّجديد والنهضة.

ومن خلال النَّظر في هذه الشروط الثلاثة، في حاضرنا الراهن، لا نَرتابُ في تميُّز الشَّرط الأول بالحظ الأوفر من الحظور، وتراجع الثالث إلى المرتبة الثالثة، فيما يشهد الثاني قلقاً نسبيّاً يتمثل في العديد من الأسئلة والطموحات والإثارات والمحاولات التي لا تخلو من جُرأة ومن لمسات تجديدية ذات أهمية، إضافة إلى ألوان من التمرُّد التي تظهر في مثل التنظير لفصل الدين عن الدولة وباتجاهات مُتباينة، والتي تشطُّ أحياناً إلى الإلحاد حتى. هذا واقع ملموس بقوة لا يمكن التنكر له، ومن خلاله تُصبح وجهة السؤال أكثر وضوحاً وتحديداً، فالسؤال يتجه صوب

معاقل إنتاج الفكر الديني، هذه المعاقل التي ما تزال تضرب حول نفسها سوراً منيعاً يفصل بينها وبين النتاج الفكري البشري بتشعُّباته واتجاهاته المتعددة، باعتباره يُمثل خطراً حقيقياً يتهدَّد موروثنا الفكري، في معادلة فهم مغلوطة كثيراً، فكأن مهمة علماء الدين في كل عصر هي حماية التراث الذي أنتجه السلف بابداعاتهم وإجاباتهم على أسئلة عصورهم المُنصرمة، وليست وظيفتهم حماية الدين نفسه والاجتهاد في قراءته وتفسيره وفق ما يتيسَّر من معطيات جديدة للقراءة والتفسير لم تكن متيسرة في عصر سابق. أو كأنَّ الدين ما هو إلا التفسير الذي قدمه السَّلف لهذا الدين.

هذه هي العُقدة الرئيسة التي لم تستطع آفاقنا الفكرية تفكيك عناصرها. وما لم يتم تفكيك عناصر هذه العقدة، وإطلاق أبواب الاجتهاد بمعناه الحقيقي، الاجتهاد القائم أولاً على استيعاب النتاج العقلي البشري المتجدد والانطلاق منه من أجل تجديد قراءة وتفسير الدين، ما لم يتمَّ ذلك فسوف نبقى بانتظار العباقرة الكبار الذين لا يتكرَّر ظهورهم في أي مجتمع إلاّ بعد فواصل زمنية مُعتد بها، فبعد شوط محمد عبده لا بد أن نتوقف ثلاثة عقود بانتظار الطاهر بن عاشور، ثم نتوقف ثلاثة عُقود أخرى بانتظار محمد باقر الصَّدر. . . وهكذا؛ لتكون الحصيلة قفزات متباعدة، تفتقر للتكامل والتواصل الضروريين لترسيخ ذهنية التَّجديد.

إذن عدم التواصل الفكري وعدم تجذُّر المشروع النهضوي؛ إذا أضفنا إليهما عناصر الممانعة، والتي نجملها في: (مصادرة المرجعيات الدينية لهكذا مشاريع، أولاً. . وتراجع الوعي العام في عموم الأوساط

الدينية والتيارات الدينية وانشداده إلى ما هو تقليدي، لغلبة النظرة التديُّنية التي ترى في التقليدي طابعاً دينياً مألوفاً، فيما يبقى التَّجديدي موضع استفهام وتساؤل مهما كانت براهينه ناصعة وحُججه قوية؛ لأن اطمئنان القلوب لما هو مألوف أكثر من انجذابها لما هو برهاني وإن كان محسوساً، وميلها إلى ما هو جاهز لا يستدعي جهداً وحراكاً وصراعاً، ثانياً. وثالثاً انعدام الحريات العامة في أجواء الإستبداد السياسي بأشكاله المختلفة. وأخيراً الاستعلاء الغربي الذي يحفز على الانكفاء وعودة الأصولية المنافحة عن الهوية وفق قاعدة الفعل وردِّ الفعل). عندئذ سوف تتجمد أطروحات التَّجديد وتتحول في أحسن الأحوال إلى نصوص مُكبلة بقدسية أصحابها.

نخلصُ من كل هذا، إلى أنَّ الخطوة الأولى اللازمة لخلق فرص التَّجديد الذي يتَّصف بالتَّواصلية والتَّكاملية هي التَّجديد من الداخل، تجديد يطال كل عناصر الثقافة ومكوناتها، قادر على الحفاظ على هويتنا من جهة، قادر على استيعاب المتغيرات ومواكبة تيار النهضة العالمية على أساس تواصلي متكافئ من جهة أخرى. هذه المهمة الكبيرة لا تنهض بها جهود متفرقة مهما كبرت، لأن التراكم المعرفي فقط هو الذي يُشكل الأساس والمنطلق لخطوة جديدة إلى الأمام. ولا ينهض بها إلا مشروع متكامل يتناول كل المفاصل الأساسية، ومتواصل لا يفتر حتى يتمكن من إرساء عناصر جديدة للثقافة ومنطلقات جديدة للفكر.

والذي أعنيه بهذا العمل الأكثر جدِّية هو مشروع النهضة العلمية الرصينة التي تعيد قراءة تراثنا الإسلامي بأكمله قراءة موضوعية أكاديمية، تعيد كل شيء إلى عامل الزمان والمكان، قراءة تاريخية دقيقة وشاملة، تستخلص من هذا التراث كل ما هو حي ومتحرك، وتُحيل ما هو خاص

بزمانه ومكانه وملابساته إلى زمانه ومكانه، قراءة تستمد أفضل ما يتوصل إليه العقل البشري باستمرار، قراءة تعيش همَّ إحياء هذا الدين وهذه الأمة. وكلاهما لا يمكن له أن يحيى اليوم وفق ما كان مناسباً لحياته في القرن الثاني أو الثالث أو حتى الرابع عشر للهجرة. إنَّ هذا المشروع لا يمكن أن يُختزل بدعوات إصلاحية متفرقة أو محاولات تلفيقية عديمة الجذور. وإنَّما يهدف مشروع كهذا إلى إعادة تشكيل الفكر الإسلامي برمَّته على دعائم ومقومات جديدة ومتطورة باستمرار. وأضع هنا ثلاثة من هذه الدعائم:

الأولى: أن يُصار إلى اعتماد فقه مقاصد الشريعة، أو روح الشريعة، الفقه الناظر إلى مقاصد الشريعة وغاياتها العليا، إلى قضايا المجتمع ككل ومصالحه. وبدون هذا الفقه يفقد الاجتهاد معناه ومُسوغاته مادام اجتهاداً دوَّاراً في أفلاك فقه المذاهب. ونستطيع القول إنَّ جهوداً جديرة بالتقدير قد قدَّمها رُوَّاد مهمُّون على هذا الطريق، كفيلة بتمهيد الأرضية الصالحة لتطويره وتعميقه وتعميمه وتكريسه. وإذا كانت المقاصد عند المتقدمين تدور على الضرورات الخمس المعروفة، فكم هما رائعتان وحيويتان الضرورتان اللتان أضافهما الطاهر بن عاشور ومحمد مهدي شمس الدين. ابن عاشور أضاف «الحرية» بمعناها المدني المعاصر، إلى تلك الضرورات، ليكون لاغياً ومقصيّاً كل حُكم أو موقف يتعارض مع الحرية. وأضاف شمس الدين «الوحدة الإسلامية» ليكون لاغياً ومقصيّاً كل حُكم أو موقف يتعارض مع الوحدة الإسلامية العامة أو يضر بها. كم هو ضروري أن يكون لدينا فِقْهٌ يعالج القضايا بمثل هذه الرُّؤى. وكم هو مُسرف في التخلِّي عن المسؤولية أن نعيش عصرنا بأدوات أنتجها القرن الثالث أو الرابع؟

الثانية: أن يُصار إلى اعتماد علم كلام جديد مختلف عن علم الكلام القديم، في أدواته وأساليبه وأغراضه أيضاً. علم الكلام الذي يوفر لهذه الأمة مُنطلقات الحركة والنهضة والدَّيمومة. مستمداً المنطق الاستقرائي الجديد بدلاً من المنطق الأرسطي الذي فقد أهليته وقُدرته على المواصلة، وكذلك أحدث ما تتوصل إليه الفلسفة المعاصرة من تصورات وما تتسلح به من أدوات، فبدون المعارف البشرية المتجددة لا يمكن للتفكير الديني أن ينهض بما هو جديد، وبدون مواكبة تطور المعرفة البشرية لا يمكن الجري مع مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، هذه المقولة التي تفقد صدقيتها تماماً في حال التوقف عند نتاج الماضي، هذا النِّتاج كان صالحاً لزمانه عندما كان يُمثل ذروة ما توصل له العقل البشري من نتاج معرفي، أما الآن فقد تجاوزته المعرفة بأشواط لا ينفع معها الترقيع والتَّوليف والمزاوجة. هذه المحدودية ليست مقصورة على الزمان وحده بل هي محدودية مكانية أيضا، حيث كان الفقيه يرسم أحكامه بحسب الجغرافية الإسلامية المعروفة آنذاك، معظم آسيا وشمال أفريقيا، أما الآن عندما أصبح المسلمون يقيمون في الدول الإسكندنافية حيث يَقْصُر النهار إلى نحو ثلاث ساعات أو يمتد الليل لعدة أشهر، فقد واجه الفقه هزَّة عنيفة ما تزال قائمة في ترسيم الأوقات الشرعية للصلاة والصيام، فمن الفقهاء من يرى متابعة البلد الأقرب الذي ينتظم فيه الليل والنهار، ومنهم من يرى اعتماد توقيت مكة المكرمة، ومنهم من يذهب بدافع الاحتياط الوُجوبي إلى ترك هذه البلاد بالكُلية! وكل هذه نسميها مسائل مستحدثة.

الثالثة: أن يُصار إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي برمّته، وفق مباني علم التاريخ الحديث وأدواته؛ لأن التاريخ هو الذي يشكل ليس مادة

الثقافة وحسب، بل حتى مادة الفقه وعلم الكلام. ما زال فقهنا بعيداً كلَّ البُعد عن علم التاريخ والمعرفة التاريخية، بل حتى عن تاريخ العلوم التي يتعامل معها. ومع هذا القُصور المنهجي الكبير لا يمكن أن نطمح بزحزحة أفق الرؤية ومنهج التفكير.

هذه هي خُلاصة المشروع الذي أراه مشروعاً للتَّجديد، بل مشروعاً للنهضة، لا تنهض به إلا فرق عمل تخصصيَّة تجمع بين الكفاءة والنُّبل والنزاهة. أما ما هو مدى إمكان ذلك؟ وما هي معوقاته؟ الإجابة على هذه التساؤلات متوفرة يرشح بها واقعنا الذي قرأناه.

وعلى فرض قيام مشروع كهذا، فلا بد من أن يأخذ في حسابه ما سوف يواجهه من ضغوط وتحديات داخلية، من أفراد ومجاميع ذات عقيدة مناهضة، أو ذات مصلحة بالإبقاء على هذه الحال من التمزق والتشرذم والضياع التي نعيشها، حتى لو ظهرت هذه المصلحة بمظهر الحِرْص على الدين والمعتقد والتراث. لكن هذه التحديات مهما كبُرت، فإنَّها سوف لن تبلغ ما بلغته في أوروبا خلال عصري النهضة والتنوير، ذلك لأكثر من سبب، منها:

إنَّ المؤسسات الدينية في عالمنا الإسلامي ليس لها على المجتمعات الإسلامية سلطة الكهنوت التي كانت للكنيسة في أوروبا، مع تفاوت كبير في درجة السلطة والنفوذ التي تحظى بها المؤسسة الدينية الشيعية قياساً بغيرها من مؤسسات السنة والزيدية والإباضية، بفعل عوامل تاريخية، وبفعل فرائض خاصة في مقدمتها فريضة «التقليد» وفريضة «الخُمس». صحيح أنَّ هذه المؤسسات على اختلافها ما تزال تتمثل دور الوصاية على الدين إلى درجة كبيرة، وصحيح أنَّ أمثلة قاسية عن فاعلية هذه

الوصاية قد شهدها تاريخنا المعاصر، ربما يكون من أكبرها حدّة حكم الإعدام الذي نُفِّذ بحق المفكر الإسلامي السوداني محمود محمد طه عام 1985م، وإنَّنا لا نعلم أنَّ واحدة من مؤسساتنا الدينية قد أعربت عن أسفها إزاء هذا الحدث المفجع، ليس على مستوى حياة إنسان أيّاً كان، بل على مستوى حرية الفكر والإطار الذي تعمل من خلاله المؤسسة الدينية. صحيح هذا، وصحيح أيضاً توافر أمثلة أخرى ولو أقل فجاعة في معظم بلاد الإسلام، لكن الصحيح أيضاً أنَّ هذا النمط من السلطة آخذ بالانحسار مهما عبَّر عن نفسه بمُتمظْهرات صارمة كفتاوى التكفير والتضليل والطرد من الدين.

إنَّ مؤسساتنا الدينية على تنوُّعها قبِلَتْ، بدرجات متباينة، قدراً من التحديث، سواء في مناهجها التعليمية، أو في أساليب الإدارة والتنظيم، بل حتى في التعاطي مع الآخر المختلف، وإن كان هذا القَدْر ليس بالمستوى الذي يُعوَّل عليه في إحداث نقلة نوعية في طرق ومناهج التفكير، إلا أنَّه اعتراف نسبي يختلف على أي حال عن التنكر المطلق والقطيعة التامة.

وثالثاً، لأنَّ سرعة حركة التاريخ لصالح حركة النهضة المرجوة أكبر من سرعته في عهد النهضة الأوروبية، أكبر بكثير وكثير جداً. فلم يعُد الانكفاء على الذات أمراً ممكناً، ولم تعد الحلول الجزئية المتفرقة قادرة على إثبات جدوى المنهجيات التقليدية.

فهل سندرك حركة التاريخ هذه ونتسلَّق مع سُلّمها الحلزوني الصاعد، أم ستخلّفنا إلى الوراء فنعود نجر خُطى ثقيلة لِلَمْلَمَة البقايا؟

هذا هو سؤال التاريخ الذي لن يتوقف طويلا في انتظار إجابتنا.

(2)

الفكر الحيُّ هو الفكر الذي يحيا زمانه، يعيش حاجاته، يُحاور مشكلاته، يجيب على أسئلته، يملأ فراغاته، ويثبت أمام تحدِّياته، ليأخذ بزمامه إلى نافذة غده. بهذا يكتسب الحياة، وبهذا يتميَّز على نتاج كثير متراكم لم يتعرَّف من زمانه على شيء، بل ما زال يحاور أهل القرون الغابرة، بأدواتهم هُم، يشاركهم في حلِّ مشكلاتهم التي مضت عليها القرون، بل إنَّ من ذوي الفكر والأثر من أفنى عمره يعيش مع الغابرين، بأدواتهم، دون أن يُعالج واحدة حتى من مشكلات أولئك الغابرين أنفسهم.

الحياة تسأل، فلا تُمهل، وتتراكم أسئلتها، فيتراكم أمامها العجز، فلا مناص من الانزواء، وإشغال النفس ومَنْ حولها عن دويِّ هذه الأسئلة، ثُمَّ لتسكن النفوس إلى ما هي فيه، راضيةً، مطمئنة، وعمَّا قليل سيغلب عليها شعاران يأخذان عليها مجامع الأذهان: غرورٌ بلا نهاية في ما هي عليه، وحقد بلا حدود على كلِّ وجه آخر. فلقد بَعُدت الشقَّة بين الوجهين، وأصبح ذلك الحوار بين السائل و«اللا مجيب» حرباً شعواء، تهدِّد بالاكتساح والدمار. وهكذا يتراكم ـ في سائر الأُمم، في حقب مختلفة من أعمارها ـ نتاجٌ فكري يجر بأيدي أهله إلى الوراء الوراء، بعيداً عن ساحات الصراع مع الحياة، نتاجٌ ينمو على نفسه في محيطه الضيِّق، حتى يتشظَّى بأيدي حَمَلَتِه، لتُصبح «الباطنية» باطنيات، و«الصوفية» صوفيات، و«السلفية» سلفيات؛ تتصارع كلُّها، وهي هاربة من الصراع، إلى الوراء.

إنَّ الذي بين الاتِّباع والتقليد، وبين الإبداع والتَّجديد، بَوْنٌ شاسع

في عالم الفكر، تظهرعلى طرفيه صورتان متغايرتان للفكر البشري في الجوهر والمظهر والعطاء.

والفكر الإسلامي منذ عهد الانحطاط مُنِيَ بذهنية التقليد والاتِّباع، فلم يتجاوز الخَلَف حدود الدوائر التي رسمها السَلَف، فأسقطوا عامل الزمان والمكان، وتجمَّد الزمان عند نهاية القرن الخامس، ومهما تمدَّد فلا يجاوز القرن السابع للهجرة.

ومن الطبيعي أن نشهد ضموراً في الفكر والإبداع وتدهوراً حضارياً شاملاً مصاحباً للانحطاط السياسي والثقافي والتفكُّك الأمني الذي مُنيت به الدولة الإسلامية أواخر العهد العبَّاسي. ومن نتائج الضُّمور والانحطاط؛ الانشداد الفائق لعصور ما قبل الانحطاط، عصور النهضة والعطاء، انشداداً يبلغ في أغلب الأحيان درجة التقديس، ليُصبح النتاج الفكري لتلك العصور المصدر التشريعي الأهمَّ الذي يُفسَّر على ضوئه الكتاب والسُنَّة، ليصبح ذلك النتاج ليس محوراً للفكر فقط، بل حدوداً له أيضاً في أغلب الأحيان، فيتحوَّل إلى ثابت فوق تاريخي، تُهمل معه كلُّ العوامل التاريخية التي أسهمت في إنتاجه، فلا يُقرأ على أنَّه إنتاج مرحلة تاريخية، مواكباً للتطور الحضاري وحركة الوعي في زمانه، مجيباً على أسئلة الحياة التي كان يعيشها، بل يُقرأ على أنَّه التفسير الأوحد والأكمل للإسلام، على امتداد الزمن، كلِّ الزمن، أُنتج مجرَّداً عن المتغيِّر الزماني والمكاني، أنتجته عقول كانت تعيش فوق الزمان والمكان، عقول أصبحت وفق هذا التصور تمثل آلهة الفكر، وإن تفاوتت في سلطانها نسبياً. وكأنَّ سذاجة العقل البشري ملازم أكيد لضعفه وتدهوره وانحطاطه، والأمر كذلك تماماً، فالسذاجة ليست ذات حدٍّ ثابت ولون واحد لننسبها إلى مرحلة من مراحل التاريخ البشري دون

غيرها، فالسذاجة تعني كلَّ تبسيط مُفرط إلى حدِّ السَّطحية، كما تعني الاتّكاء على تصورات لا قيمة لها ولا تصمد أمام النقد، يركِّب منها صاحبها مقدِّمات ويعلِّق عليها نتائج، تأخذ في نظره قيمة الاستنتاجات المنطقية اليقينية، مع أنَّ النتيجة خرافة، قامت على مقدِّمات فارغة من أيِّ محتوى، لا حقيقة لها ولا واقع.

واستبعاد المتغيِّر التاريخي وأثره في النتاج الفكري واحد من مظاهر السذاجة في العقل البشري.

ولا يُتصوَّر أنَّ مواجهة هذه الذِّهنية السطحية هي دون مستوى الثورة، بل هي الثورة بعينها في عالم الفكر، وخير شاهد على ذلك حجم التضحيات التي يقدِّمها روَّاد الإحياء والتَّجديد الفكري، على مستوى السمعة والأموال والأنفس. إنَّها ثورة من سنخ ثورات الأنبياء التي تنصبُّ في مراحلها الأُولى على مواجهة سطحية العقل البشري ومغالطاته وهيامه في التقليد اللاَّواعِ لآثار أسلافه.

والمطلوب من الإحياء والتَّجديد في الفكر الإسلامي ليس هو الاستهانة بالتراث الإسلامي وتجاهله، وإنَّما الخروج من ذهنية «ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان» إلى الذهنية الفعَّالة المنتجة، التي تعيش زمانها ومكانها، وتعي عوامل التغيُّر والتطوُّر الحياتي بعُمق، التمييز بدقَّة بين الثابت والمتغيِّر في الإسلام، الفصل بين ما هو مُقدس، فوق تاريخي، في ذاته، وبين ما هو تاريخي ولكن أضفت عليه ذهنية التقليد والاتِّباع صفة القداسة ومنحته سمة الثبات، التمرُّد على العقلية «الاستصحابية» والاندفاع نحو تفعيل العقل من أجل تثوير النصِّ الشرعي، ثُمَّ تجسير العلاقة بينه وبين الواقع المتغيِّر باطِّراد.

ومن هنا سيحتفظ التراث الفكري الإسلامي بقيمته، دليلاً ومرشداً، إلى طرق التعامل مع النصّ الثابت بعد تغيُّر ظروفه، من خلال استيعاب دلالاته وغاياته ومقاصده، بحثاً عن إجابات الشريعة وأدواتها ووسائلها في إصلاح الواقع المعاصر، والتأسيس للمستقبل.

هذا بدلاً من أن يتحوَّل تراثنا الضخم إلى قَيْد ثقيل على العقل الإسلامي، وغلٍّ وَخيم يجرُّه إلى الوراء، بعكس اتِّجاه الزمن، غريباً على لغته وأدواته.

وأصعب من الإطاحة بطاغية، الإطاحة بالذهنية المتكلِّسة وتغيير متبنَّياتها وركائزها؛ لذلك كان الأنبياء أصعب مهمةً من الملوك الفاتحين، ومن العسكر الثائر لقلب نظام الحكم.

هُنا تكمن قيمة جهاد الفكر، في الإحياء والتَّجديد والإبداع، ومن هُنا تبرز أهميته الفائقة.

غير أنَّ الناس، كلَّ الناس، ما زالت تشغلهم قَعْقَعَةُ السيوف عن بريق الفكر ونداه. فلمَّا لم يشهر جمال الدين الأفغاني سيفاً، ظلَّت الأُمَّة تجهله حتى بعد وفاته بعقود من الزمن، لكنَّها استفاقت على فكره بعد الزمن الطويل، ثُمَّ ما زالت تستلهم منه وتستنير به.

وتجربتنا مع الشهيد الصَّدر من نوع آخر على قدر من التشابه، فالصَّدر قَدَحَ الفكر وسلَّ السيف في آن واحد، فمالت الناس ـ العراقيون خاصَّةً، إسقاطاً لواقعهم السياسي والاجتماعي ـ مع كفَّة السيف، وما زالت؛ لأنَّ ميدانهم ما زال ظامئاً لذلك السيف. وتأخَّر الفكر في المرتبة الثانية، فما زال الاستلهام منه محدوداً للغاية، رغم ضخامة المدَّعى. وما زالت الاستنارة به دون ما ينبغي بكثير، رغم كثرة المزاعم.

فهذه ميادين الفكر التي شقَّها ما زالت على حالها، كما غادرها، رغم حاجتنا الماسَّة إليها في مواجهة الواقع المعاصر، والكشف عن صورة الإسلام الناصعة؛ منهجاً متكاملاً للحياة، ودستوراً شاملاً للعمل.

إنَّنا مع الصَّدر نعيش الإسلام الحيَّ القادر على بناء واقع معاصر وفق المنهج الإسلامي، قادر على إثبات الوجود والتحدِّي، بين أُمم تتسابق في عالم الثقافة والحياة المدنية المعقدة.

نعيش في الفكر مبادئ خلاقة قادرة على تحصيل المعرفة الحقيقية، غير الموهومة أو المصطنعة.

مع الصَّدر نعيش حركية الفكر وحيويته، نعيش الإبداع والتجدُّد، نعيش المعاصرة، ونعيش ثروةً هائلةً من التأصيل النَّظري.

لقد أدرك الصَّدر قيمة الفكر وغاياته، بموهبة ولياقة، فقدح زناد الفكر، وفكَّ عقاله، وأطلقه من أسْر الذهنية التقليدية المنكمشة، بعد أن قدَّم لهذه الذهنية تفسيرها التاريخي، معلناً عن أنَّها قد فقدت مبرراتها منذ زمن طويل، وأنَّ التاريخ قد تجاوزها كثيراً.

فغادرها بثقة وشجاعة، وتخطَّاها بجدارة أَهَّلَهُ لها مخزون معرفي كبير توفَّر عليه واستوعبه بوعي وبصيرة. أدرك أنَّ الحياة المعاصرة هي المحكُّ الذي يميِّز المفكِّر الحقيقي عن غيره، والعالم الذي استوعب رسالة الإسلام وأهدافها، عن آخر تجمَّد عند حرفيات مفرداتها، والمفكِّر الذي يعي حقيقة أنَّ «الإسلام يقود الحياة» ويجسِّد هذا الوعي عملياً في الواقع، عن آخر يُدرك من الإسلام أحكاماً فردية في العبادات والمعاملات، وأفكاراً تجريديةً لا علاقة لها بواقع الحياة ومتغيِّراتها.

من أجل ذلك، وفَّر القسط الأعظم من حياته في تجسير العلاقة بين الإسلام وبين الواقع المعيش، من خلال اكتشاف أُطروحة الإسلام ونظرياته؛ على صعيد الفكر والمعرفة، وعلى صعيد الدولة ومشروعها، وعلى مستوى البُنى الأساسية لمجتمع متحضِّر.

فاتَّسمت دراساته، بعد العُمق والأصالة، بالشمول، والمعاصرة، والحركية، والإبداع، إضافةً إلى التأصيل النظري «تخطِّي فقه الأحكام إلى فقه النظريَّات» الذي مثَّل الذروة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

خلاصة موضوع الدراسة وأهدافها:

تُعنى هذه الدراسة بالكشف عن واحدة من ثمرات الاجتهاد والتَّجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، وتحديداً، ميادين التَّجديد الفكري عند الشهيد محمد باقر الصَّدر، لما تحظى به من أهمية كبيرة في واقعنا المعاصر، بما توفرت عليه من منهجية جديدة، جمعت بين الأصالة والتَّجديد، وفَّرتها دِقَّته العلمية وخبرته العالية في علوم الشريعة والعلوم الإنسانية الحديثة، على السواء. فهو يقدم لأصول المعرفة منطقاً جديداً، أسماه «منطق الاستقراء» ليوظفه توظيفاً علمياً دقيقاً في اختيار المنهج في التفكير، الذي يعيد من خلاله بناء علم الكلام الإسلامي، كما يؤسس لبناء جديد في المعارف الإسلامية، في نقلة جوهرية إلى ما أسماه «فقه النظرية»، حيث اجتهد في اكتشاف النظرية الإسلامية في ميادين متعددة، ما تزال المدرسة الإسلامية في أمسِّ الحاجة إليها، وهي تقف أمام تحديات كبيرة ومتطورة، على مستوى إنتاج المعرفة، وعلى مستوى

تقديم النظرية المتكاملة في ميادين الحياة المتعددة، في النُّظم التشريعية، والاقتصادية والسياسية.

كما ركَّزت هذه الدراسة على بيان التكامل المعرفي بين سائر أوجه الحياة، كما تعكسه النظرية الإسلامية. وكذلك بيان الأساس الجوهري في هذا النتاج الحيوي، ذلك الأساس المتمثل بالنقلة الجوهرية في التعامل مع النَّص، من حدود اللفظ والمعنى اللغوي، إلى آفاق البُعد الاجتماعي والأهداف العليا، في ما أسماه الصَّدر بـ«رُوح الشريعة». لتعكس هذه الدراسة في النهاية ضرورة العناية الجادة بهذا النتاج، واتخاذه منطلقاً لتعميق وتطوير الدراسات الإسلامية وفق هذا المنهج الجديد، الذي يتميز بقدرته على الدَّيمومة والتجدد، من أجل الكشف عن حيوية رسالة الإسلام وشريعته، وقدرتها على مواكبة التغير المطَّرد على الزمن، لكي تستعيد هذه الأمة مكانتها بين الأمم.

وقد أُعدت هذه الدراسة لتتناول بعض تلك المساحات، على الصعيدين؛ الفكري والسياسي، في بابين:

يتناول **الباب الأول**: النِّتاج الفكري عند الصَّدر من خلال بحوثه في بناء النظرية في مجالات متعددة تتناولها فصول هذا الباب:

ـ الفصل الأول: يعرض باختصار وتركيز نظرية المعرفة وجوهر فكرة الصَّدر فيها.

ـ الفصل الثاني: يختص بدراسة النَّقلة النوعية في الفقه الإسلامي، من إطاره التقليدي الفردي إلى الإطار الحيوي الاجتماعي، وعلاقة ذلك بالنظرية الإسلامية.

ـ وفي الفصل الثالث: عرض مناسب لمشروع بناء النظريات القرآنية في ميادين الفكر والحياة المختلفة التي تناولها القرآن الكريم.

أما الباب الثاني فيختص بميدان الفكر السياسي في فصلين:

ـ يُسلط الفصل الأول الضوءَ على الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر.

ـ فيما يستوعب الفصل الثاني بُنية النَّظرية السياسية عند الصَّدر.

كل ذلك مع قدر من المناقشة والنقد المقارن.

لتحقق هذه الدراسة أهدافها في تجلية قضايا مهمة على مستوى المعرفة المعاصرة، منها:

1 ـ حيوية النَّص الإسلامي وفاعليته المتجددة في معالجة قضايا العصر.

2 ـ أثر المحيط التاريخي والاجتماعي العام ومستوى الأدوات المعرفية المتاحة في استثارة النَّص الديني، واستكناه أبعاده.

3 ـ حقيقة التنوع في التفسير الإسلامي لقضايا المجتمع والحياة والمعرفة، الدَّالة على حقيقة الاجتهاد الحر في إطار الضوابط العلمية للاجتهاد.

وقبل وُلوج هذه السَّاحات، تقدَّم البابين مدخلٌ مُفصَّل نسبياً، يتضمن تعريفاً مركزاً بالصَّدر، ومحيطه الاجتماعي والسياسي وأثر ذلك في تكوينه معرفياً وسياسياً، ثم مروراً عاجلاً على نتاجه الفكري وخصائصه، تمهيداً لما بعده من فصول.

صائب محمد عبد الحميـد

تموز ـ 2008م

مدخل تمهيدي

الشَّخصية: مُحيطها الاجتماعي وآفاقها

شيءٌ عن حياته:

محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل الصَّدر، وُلد بالكاظمية، ببغداد، سنة 1353هـ، (1935م).

بعد ثلاث سنين وسبعة أشهر من يوم ولادته توفِّي والده في جمادى الآخرة من سنة 1365هـ؛ لذا كان يقول: «ليس في ذاكرتي شيء عن أبي.. إلا صورة غير واضحة، فأنا بحكم من لم يرَ أباه»(1). عاش مع أخيه الأكبر إسماعيل (ولد 1340هـ) وأُخته الصُّغرى آمنة (وُلدت 1356هـ) في كنف أُمُّهم الزاهدة، بنت المرجع الكبير عبد الحسين آل ياسين، قبل أن يكونوا في كنف أخوالهم الكبار: محمَّد رضا آل ياسين، كبير الفقهاء المجتهدين، وراضي آل ياسين، العالم الكبير، والكاتب ذو البيان الرشيق(2)، ومرتضى آل ياسين، مرجع التقليد الشهير.

(1) من كلام السيد محمَّد باقر الصدر، أنظر: النعماني، محمد رضا، الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار، ص43.

(2) هو صاحب كتاب «صُلح الحسن» ومؤلَّفات أُخرى.

تميزت أسرة الصَّدر بخصال موروثة؛ مثل: الذكاء المفرط، قِصر الأعمار، وشظف العيش. توفي أبوه حيدر، وهو أحد مجتهدي الشيعة ومراجع التقليد عن سبع وأربعين سنة، دون أن يترك لأسرته الصغيرة ما يقُوتها أياماً معدودة.

وكان المرجع الكبير، السيد صالح الصَّدر قد توفِّي مطلع القرن الرابع عشر الهجري، في سنة 1317هـ، وقد خلَّفَ ولده محمَّد بن صالح، الشهير بصدر الدين الصَّدر (1193 ـ 1264هـ) الذي كان آيةً في الذكاء تُبهر العقول، ونادرةً من نوادر الدُّنيا، ففي السابعة من عمره كتب تعليقة قيِّمة على (قطر النَّدى) وتقدَّم في الشعر والأدب تقدُّماً مذهلاً، حتى قال بعض شعراء عصره: إنَّه أشعر من الشريف الرَّضي. وأُجيز (رسمياً) بالاجتهاد في السابعة عشرة من عمره (سنة1210هـ). عابداً، خاشعاً، بكَّاءً. ما زالت لكلماته وحالاته في المناجاة طعمها الرائق عند من عرفها. وقد أصبح المرجع الأكبر الذي تخرج من درسه مراجع كبار، أشهرهم: المجدِّد الشيرازي، والشيخ الأنصاري.

ثمَّ خلَّف ولده إسماعيل (1258 ـ 1338هـ) الذي سيكون هو المرجع الكبير في زمانه، لكنَّه بقي يعيش الفاقة كأي واحد من ضعاف الفقراء والمحتاجين.

وإذا كان هذا ابناً لاثنين من مراجع التقليد على التَّوالي، فاعرف كيف كان يعيش آباؤه؛ لتعرف كيف مات ولده «حيدر» وهو مرجع، وابن لثلاثة مراجع على التوالي، ولم يخلِّف لعياله زاد ليلة واحدة.[1]

(1) راجع سيرهم في مقدمة مباحث الأُصول، السيد كاظم الحائري، ص: 16 ـ 32، والنعماني، م. س.، ص: 27 ـ 40.

كان محمَّد باقر الصَّدر، ابناً لتلك الأُسرة حيث أمضى ردحاً من حياته لا يزيد قُوتُ يومه على قطعة صغيرة من الخبز، ولا شيء معه، فقيل له في ذلك، فقال: «إنَّ الذي يستطيع أن يعيش على قطعة صغيرة من الخبز أياماً عديدة لهو قادر على أن يستمر إلى آخر العمر كذلك، فأنا اليوم لا أخشى من الفقر، ولا أخاف من الجوع»[1]. وهو المرجع ابن مراجع أربعة على التوالي، يفارق الدنيا ولا يخلِّف لعياله ميراثاً يذكر، سوى بيت هو أشبه بالبيوت الخربة من بقايا الأقدمين.

إنَّهم شُهود، وأيُّ شهود، على أقرانهم الذين ليس لهم إلا جزء ممَّا كان لتلك الأُسرة من مجد ورئاسة، ثُمَّ تراهم يُخيَّل إليهم أنَّ ما يُساق بين أيدي آبائهم من أموال المسلمين إنَّما هو مُلك مشاع لهم، يرتعون به رتع المواشي في مزارع لا أهل لها ولا نواطير تحرسها.

وليس آباء الصَّدر وحدهم كانوا مراجع دينيين، بل أخواله أيضاً الذين عاش في كنفهم منذ صغره.

توفي أخوه إسماعيل فقيهاً مجتهداً عام 1388هـ، وله من العمر ثمان وأربعين سنة، فعاشت معه أُخته «آمنة» (بنت الهدى) وهي الصغرى، ولازمته في سيرته العلمية والجهادية، وقد تركت أحد عشر كتاباً مطبوعاً، كانت ولا تزال رافداً مهماً لثقافة المرأة. نصرت أخاها أعزَّ نصر إثر اعتقالاته، واعتُقلت عقيب اعتقاله الأخير لنشاطها المؤثِّر وأُعدمت معه[2].

---

(1) النعماني، مصدر سابق، ص44.

(2) كاظم الحائري، مصدر سابق، ص30، وانظر: محمَّد الحسيني، الإمام الصدر سيرة ذاتية، ص 57 ـ 58 ـ بحث في كتاب (محمَّد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره) لنخبة من الباحثين ـ دار الإسلام ـ ط1، 1416هـ ـ 1996م.

الأُسرة والشأن السياسي:

كان لأُسرة الصَّدر دور مشهود في الأحداث السياسية في العراق الحديث، نابعٌ من موقعها الديني والاجتماعي، تميَّز بالعداء للاستعمار، والحماس للوحدة بين السُّنة والشيعة.

كتبتْ «المِسْ بل» (Miss Bell)، المندوبة البريطانية في العراق، إلى وزارة الخارجية البريطانية، تقول: «هناك مجموعة من هؤلاء الذوات في الكاظمية، المدينة المقدَّسة الواقعة على بعد ثمانية أميال من بغداد، المتطرِّفة في إيمانها بالوحدة الإسلامية، والمتشدِّدة في مناوءة الإنجليز، في مقدِّمة هؤلاء (أُسرة الصَّدر) التي قد تكون أبرز أُسرة عُرِفت بالتعليم الديني في العالم الشيعي كلِّه»(1).

وكان من أقطاب هذه الأُسرة «محمَّد الصَّدر 1887 ـ 1956م» صاحب الدور السياسي المباشر، بعد دوره الديني والاجتماعي الكبير. وهو أحد الأقطاب الذين يعود لهم الفضل في شحذ هِمَّةَ الشعب العراقي ضد الإنجليز وتوجيه ثورة العشرين الخالدة.

كتب حنَّا بْطاطو عن أُولئك الذين استقبلوا الغزو الإنجليزي برضىً، وراحوا يمهِّدون له في البلاد، ثُمَّ انتقل إلى الحديث عن الفريق الآخر المخالف، فقال: و«من الناحية الأُخرى، فإنَّ محمَّد الصَّدر وهو سيِّد وعالم شيعي من سامراء، وأحمد داود وهو سيد وعالم سُنِّي من شرقي بغداد، ويوسف السويدي وهو قاضٍ شرعي سُنِّي سابق في الكرخ،

(1) محمَّد الحسيني، مصدر سابق، ص 51.

وكلُّهم من ذوي الدخل المتوسط، وإن كانوا في منزلة رفيعة، مارسوا نفوذهم على العامَّة في العاصمة ضد الإنجليز، وشاركوا بنشاط في تحريض العشائر على الثورة، وتحت رعاية هؤلاء جرى الكثير من المؤاخاة بين السُنَّة والشيعة في سنتي 1919 و1920م من خلال اجتماعات دينية سياسية عُقدت في مساجد بغداد، وهو حدث لم يسبق له مثيل في تاريخ العراق»[1].

ترأَّس محمَّد الصَّدر حزب «حرس الإستقلال» الذي تأسَّس في شباط عام 1919م. وانتخب عضواً في مجلس الأعيان منذ دورته الأولى عام 1925م، وأصبح رئيساً لهذا المجلس في معظم دوراته.

ترأس وزارة العراق إثر الاضطرابات التي حدثت آخر أيام وزارة صالح جبر، على خلفيَّة توقيعه مع الإنجليز معاهدة بورتسموث، في 15/ كانون الثاني/ 1948م، التي تُجدِّد ربط العراق ببريطانيا لمدة عشرين سنة أُخرى.

تقلَّد محمَّد الصَّدر رئاسة الوزارة في 29 كانون الثاني نفسه، بإيحاء من الأحزاب الوطنية، التي كانت قد أعدَّت قائمة بأهمِّ مطالب الشعب، فسعى إلى تحقيق هذه المطالب كلِّها في فترة قياسية:

- أعلن في أول شباط ـ بعد يومين من تشكيل الوزارة ـ عن تشكيل لجنة للتحقيق في حوادث الاضطرابات وتعيين المسؤول عن إطلاق النار. وأطلق سراح السجناء من المتظاهرين.

---

(1) حنَّا بطاطو، العراق، ترجمة عفيف الرزَّاز، مؤسَّسة الأبحاث العربية، ط1 ـ 1990م، ج1، ص204.

- في اليوم التالي، (2 شباط)، أعلن رفض حكومته لمعاهدة بورتسموث، وأبلغ الحكومة البريطانية بذلك، الأمر الذي لا يقلُّ أهميةً عن إعلان الاستقلال التام من الوصاية البريطانية، فسعت بريطانيا مع الملك وحواشيه إلى إثارة الفتن والبلابل لإرباك وزارته.

- حقَّق المطلب الجماهيري بحلِّ مجلس النوَّاب، والتمهيد لانتخابات حرَّة لمجلس جديد. وأخذ على ذلك الموافقة الملكية في 22 شباط، وسعى لإنجاز الانتخابات في حزيران.

- مَنَح الحرية للصحافة، ومنح الأحزاب حرِّيتها في ممارسة أنشطتها السياسية.

- في وقته اندلعت أوَّل حرب بين العرب والكيان الصهيوني، فأصدر مرسوماً بإرسال قوات عراقية إلى فلسطين.

- وفي 15 حزيران انتهت الانتخابات النيابية للمجلس الجديد، فوجد السيد محمَّد الصَّدر أنَّه قد حقَّق جميع المطالب المرفوعة باسم الشعب، فقدَّم استقالته في اليوم التالي مباشرة، في 16 حزيران 1948م، وعاد إلى مجلس الأعيان حتى توفِّي عام 1956م[1].

يقول محمَّد باقر الصَّدر يحكي عن صلته بالسيد محمَّد الصَّدر وذكرياته معه: «كان المرحوم السيد محمَّد الصَّدر يصطحبني معه إلى مزرعته خارج بغداد على ظهر جواد له، فكان يمنِّيني بمنصب كبير في الدولة، وبحياة ناعمة مرفَّهة إن أنا واصلت دراستي في المدارس

---

(1) سليم الحسني، رؤساء العراق (1920 ـ 1958)، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ـ 1413هـ ـ 1992م، ص345 ـ 353.

الحكومية. فقلت له: إنَّ حياة الحوزة والدراسة فيها هي خياري الوحيد، وإنَّ قناعتي في ذلك تامَّة، رغم حاجتي للمال»[1].

عصرُه السياسي

كان للنجف في العهد الملكي وفي العهد الجمهوري الأول حضور سياسي وحراك ثقافي مميزين، في أبعاد واتجاهات متعددة، فإضافة إلى الطابع الإسلامي كان للطابع الوطني والطابع القومي حضورهما الملموس، ولا يمكن أن نتوقع غياب الطابع الطائفي عن قسم مهم من الأنشطة الدينية، أو حتى ذات البُعد السياسي، فالنجف هي المركز الديني ـ الشيعي الأول والأهم في العالم الإسلامي. كل هذه الأبعاد ستترك أثرها في تطلعات شاب شديد الحماس، حادِّ الذكاء، واسع النشاط.

شبَّ الصَّدر في الوسط الديني النجفي وهو يمور على ردود أفعال متفاوتة في أهميتها ومستوى انتظامها إزاء الأحداث السياسية المهمة في العراق والعالم العربي، صاحبه وتمدد معه موران كبير إزاء المدّ الشيوعي الكبير الذي شهده العراق عامة والنجف نفسها خاصة خلال عقد الخمسينيات من القرن العشرين، حيث كان الصَّدر يشق طريقه بسرعة صوب التألق والاستقلال في الاجتهاد.

في الوقت نفسه لا يُمكننا توقع أنَّ كلَّ شيء كان يجري بانتظام وحكمة، فلربما ظهرت تحركات نشطة ذات تلطلعات كبيرة، لكنها تفتقر للرؤية السديدة، فتستنزف طاقات مهمة ثم تُبعثرها بسرعة.

من أمثلة هذا النَّمط من الأنشطة قيام مجموعة من الشباب المتحمس

---

(1) النعماني، مصدر سابق، ص44.

عام 1952م بتشكيل تجمع يُمارس نشاطات دينية وتربوية لأهداف سياسية، أطلقت عليه اسم: (الحزب الجعفري) كان يطمح إلى أن تحظى النجف بحكم ذاتي، الأمر الذي لم يحظ بقبول زعماء النجف الدينيين[1].

لكن في السَّنة ذاتها شهدت النجف عامة انتفاضة شعبية تطالب بإجراء انتخابات مباشرة على مستوى الوطن، كان لها وقع أهم بكثير.

في عامي 1953 و1954م فتح المجتهد الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء آفاقاً جديدة في بحث المشكلات الراهنة حينها، كان العمل الأول رسالة صغيرة بعنوان (محاورات الإمام المصلح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأمريكي)، صدرت الرسالة عام 1953م عقب زيارة السفيرين له في النجف لبحث سُبل مواجهة المد الشيوعي، تميَّز موقفه بأنَّه فتح أفقاً جديداً للحوار مع ممثلي هاتين الدولتين، فحمَّل السياسة الأمريكية والبريطانية مسؤولية تفشي الشيوعية في العالم العربي والإسلامي، فوصف أسلوب عملهما في المنطقة بأنه «مُختل النظر، قصير التبصُّر في العواقب» موضحاً لهما أنَّ السياسة الغربية الخاطئة هي التي ساعدت على انتشار ونمو الشيوعية في هذه البلدان، لا سيما العراق، وذلك لأسباب، أهمها: الدعم الغربي المتواصل للوجود الصهيوني في فلسطين، والسماح لحكومة بغداد بإدامة الفقر المدقع لأفراد الشعب العراقي[2].

---

(1) أنظر: أبو زيد، أحمد عبد الله العاملي، محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، دار العارف للمطبوعات، ط1، 2007م، ج1، ص211.

(2) أنظر: محاورات الإمام المصلح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء مع السفيرين البريطاني والأمريكي، النجف، ط ـ 1954م، ص 4 ـ 21.

في أوائل الخمسينيات حدث تجدُّد فكري على أعلى مستويات الهرمية الشيعية، مع إقدام المجتهد الكبير محمد حسين كاشف الغطاء على نشر رسالة عنوانها (المُثُل العليا في الإسلام لا في بحمدون) «وأصل الكتاب رسالة كتبها كاشف الغطاء رداً على دعوة وُجهت له لحضور مؤتمر عُقد في بحمدون بلبنان عام 1954م بإشراف مبشرين أمريكان وأوربيين لمواجهة الأفكار المادية التي تبثها الشيوعية، لم يحظر كاشف الغطاء هذا المؤتمر وإنَّما اكتفى بهذه الرسالة التي دارت حول محورين رئيسين، أولهما: لزوم تجديد الفكر الإسلامي، فهو السبيل الوحيد للخروج بالمسلمين من أزمتهم الراهنة، ليرى بعد ذلك «أن الحل في الإسلام، لا في بحمدون».

وثانيهما: العمل على خلق نهضة شاملة، فبدون النهضة الشاملة لن ينجح المسلمون في كبح جماح الخطرين اللذين يهددانهم، الصهيونية والشيوعية.

عاش الصَّدر هذا الغليان، وسيعيشه عقداً آخر من السنين، حتى تتلقى الشيوعية في العراق ضربات متوالية أخفتت صوتها وأضاعت قدرتها على الجذب والتأثير.. لكنه كان يريد لصراعه مع الشيوعية أن يكون أكبر مدى من ذلك، فليس الأمر محصوراً بالعراق وحده، فالذي تستهدفه الشيوعية هو الإسلام ذاته، وليس العراق أو غيره.

يقول الصَّدر: «حينما مرَّ بالعراق المدُّ الأحمر، كنت ألف مرة ومرة أمتحن نفسي، أوجه إلى نفسي هذا السؤال: إنِّي أنا الآن أشعر بألم شديد لأنَّ العراق مُهدد بخطر الشيوعية، لكن هل أني سوف أشعر بنفس هذا

الألم وبنفس هذه الدرجة لو أن هذا الخطر وُجِّه إلى إيران بدلاً من العراق؟ لو وُجِّه إلى باكستان بدلاً من العراق وإيران؟ لو وُجِّه إلى أي بلد آخر من بلاد المسلمين الكبرى بدلاً عن هذه البلاد؟ . . .

أوجِّه هذا السؤال إلى نفسي حتى أمتحن نفسي لأرى أن هذا الألم الذي أعيشه لأجل تغلغل الشيوعية في العراق هو لأجل خُبز سوف ينقطع عني؟! أو لمقام شخصي سوف يتهدم؟! أو لكيان سوف يضيع؟! لأنَّ مصالحي الشخصية مرتبطة بالإسلام إلى حد ما؟ فهل أن ألمي لأجل أن هذه المصالح الشخصية في خطر؟

إذا كان ألمي لله تعالى. . . فحينئذ سوف أرتفع عن حدود العراق وإيران وباكستان، سوف أعيش لمصالح الإسلام، سوف أتفاعل مع الأخطار التي تواجه الإسلام بدرجة واحدة دون فرق بين العراق وإيران وباكستان وبين أي من أرجاء العالم الإسلامي الأخرى»[1].

العُدوان الثلاثي على مصر (29/ 10/ 1956م)

لم تكن النجف بعيدة عما يجري هناك في واحدة من أهم معاقل العروبة والإسلام. عشية العدوان الثلاثي على مصر وجَّه السيد عبد الحسين شرف الدين نداء إلى علماء المسلمين كافة ليقولوا كلمتهم في تحشيد المسلمين كافة للدفاع «عن معقل هو أعز معاقلنا، تحت راية الحق التي يحملها جمال عبد الناصر الذي أصبح فكرةً في العقول، وخفقة في الصدور، وإنساناً في العيون». ويختمها بدعوة صريحة إلى الجهاد: «ألا وإنَّ الاستعمار الغربي يغزونا في عقر دارنا، معتدياً غاشماً.

---

(1) أبو زيد العاملي، م.س، ج1، ص296.

ألا ومن مات دون حفنة من تراب وطنه مات شهيداً»[1].

ودعا السيد محسن الحكيم إلى إقامة مهرجان ديني في صحن مقام الإمام علي(ع) تضامناً مع الشعب المصري[2].

وعندما قامت في أنحاء عديدة من العراق تظاهرات شعبية للتنديد بالعدوان، كانت من أشد هذه التظاهرات عُنفاً تظاهرة النجف في 3/ 11/ 1956م التي شارك فيها رجال الدين، تلك التظاهرة التي واجهتها الأجهزة الأمنية بالنار فسقط فيها عدد كبير من الشهداء، ما زاد في تأجيج غضب الشارع النجفي وحماسه[3].

كان الصَّدر في هذه السنة يعيش إرهاصات تأسيس العمل السياسي المنظم، الذي تمخض بعد سنة واحدة عن تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، حيث كان الاجتماع التأسيسي الأول لهذا الحزب في 12/ 10/ 1957م[4].

وكان من أهم الأدبيات التي وضعها لهذا التنظيم السياسي الجديد، ما أسماه (أُسس الدولة الإسلامية) وكان مما جاء في الأساس الحادي

---

(1) موسوعة الإمام عبدالحسين شرف الدين، المدخل، دار المؤرخ العربي، بيروت، 2006م، ص466.

(2) السيد هاشم الحسيني، الإمام المجاهد السيد محسن الحكيم، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بيروت، 1999م، ص60.

(3) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1999م، ص 47 ـ 48.

(4) أحمد عبدالله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج1، ص245.

عشر، تحديد الموقف من الدول الاستعمارية الغازية لبلاد المسلمين، يقول فيه: «تُعتبر الدولة الغازية لوطن المسلمين، بجميع صورها وطرق استعمارها ونفوذها، دولة محاربة للإسلام. ويجاهد أنصار الإسلام قبل إقامة الدولة الإسلامية إلى جنب الحكومات القائمة في بلاد المسلمين لتقويض دعائم الكافر المستعمر ونفوذه، كما يجاهدون لعين الهدف في بلاد المسلمين وإن كانت تتبنّى أحكام الكفر أيضاً. . .»[1].

ثورة 14 تموز 1958

لعلّ أهم الأحداث السياسية الكبرى التي غيَّرت المسار السياسي والاجتماعي في العراق آنذاك هي ثورة 14 تموز التي أنهت عهد الاستعمار البريطاني وأنهت النظام الملكي ونقلت العراق إلى العهد الجمهوري، ومن المؤكد أن تلقى حركة كهذه ترحيبا شعبياً واسعاً، وهذا ما كان بالفعل مع هذه الحركة منذ نجاحها. . وفي عامها الأول أفلحت الحكومة الثورية الجديدة في كسب المزيد من التأييد الشعبي بفعل إنجازاتها المهمّة والمتسارعة، إضافة إلى النجاح الذي أحرزه قائد الثورة، رئيس الوزراء، الزعيم عبد الكريم قاسم، في شخصيته البسيطة ونزاهته العالية التي ما زال العراقيون يرون فيها أنموذجاً فريداً لم يتكرر بعد حتى الآن على الأقل. أما في العهد الجديد، بعد 2003م فلا مكان للمقارنة بين الصورتين أصلاً، فالأُولى حركة ثورية طردت الاستعمار، والثانية ظاهرة سياسية استنجدت بالاستعمار الجديد لإسقاط نظام استبدادي مستحكم دون أن تحظى بالاستقلال. أما النزاهة فقد أصبحت

(1) أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر، ج1، ص278.

في خبر كان وعفى عليها الزمان. ليس ذلك فحسب، بل إنَّ معظم ما أنجزته ثورة 14 تموز عاد إلى عهده الأول وكأنه ينتظر ثورة جديدة أخرى من ذلك النمط من الثورات.

من أهمِّ تلك الإنجازات المبكرة:

- طرد المستعمر البريطاني، وإغلاق قواعده العسكرية في العراق.
- الانسحاب من حلف بغداد السيئ الصِّيت.
- تشريع قانون الإصلاح الزراعي، وقانون العمال، وقانون الجمعيات الفلاحية، وقانون النفط المعروف بالقانون رقم 80، وإلغاء قانون دعاوى العشائر. وكلها قوانين إصلاحية جبارة دخلت حيِّز التنفيذ في العام الأول من عمر الثورة.

الأمر الذي جعل من عبدالكريم قاسم زعيماً يحظى بشعبية منقطعة النظير في الأوساط العراقية المختلفة، لم ينجح خصومه من القوميين (النَّاصريين والبعثيين) في زعزعتها حتى بعد نجاحهم في الانقلاب عليه وإسقاط حكومته.

كيف تفاعلت النَّجف مع الثورة؟

بعد عشرة أيام من انتصار ثورة تموز؛ أي في 24/ 7/ 1958م أبرق السيد محسن الحكيم إلى مجلس السيادة والزعيم قاسم، داعياً لهم أن يكونوا من قادة العدل والإصلاح، مثمِّناً جهودهم الكبيرة ومشاريعهم المبكرة قائلاً: «ولقد سرّني ما بلغني عنكم من خطوات سديدة جبارة في هذه الآونة القصيرة، الأمر الذي يستوجب لكم الإكبار والإعظام؛ لذلك

أبارك لكم في ما أولاكم الله به، وأدعو لكم بحسن التوفيق لخدمة الدين والإسلام والمحافظة على الصالح العام»[1].

وبرقية أخرى إلى «سيادة الزعيم الرُّكن عبد الكريم قاسم. . دام تأييده» من الشيخ عبد الكريم الجزائري[2].

وفي 26 تموز، بعد يومين، وصل جواب عبد الكريم قاسم إلى كل من السيد محسن الحكيم والشيخ الجزائري بمضامين تتحدث عن حماية الدين والصالح العام وتدعو إلى تظافر الجهود في هذه السبل[3].

أما ما قيل من «أن السيد الصَّدر كان يرى أن عبدالكريم قاسم إنسان قلق ليس لديه فكرة معينة عن الحكم، وكان يلعب لعبة التوازن بين التيارات السياسية في العراق. . .» [4]. فهو كلام لا يمكن أن يكون في تلك الفترة المبكرة جداً من عمر حكومة الزعيم قاسم، بل لا بد أنه أتى بعد أن تكشفت سياسته بشكل واضح، حتى أصبحت هذه الملاحظة محلَّ اتفاق السياسيين والنُّقاد. وهذا ما تشهد له نصوص البيانات التي كان الصَّدر نفسه يكتبها باسم جماعة العلماء.

تأسيس جماعة العلماء في النجف في 2/ 9/ 1958:

كان الدافع من وراء تأسيسها هو تنظيم العمل الإسلامي لمواجهة

---

(1) الإمام المجاهد السيد محسن الحكيم، ص: 64 ـ 65، من مذكرات السيد مهدي الحكيم حول التحرك الإسلامي في العراق، إعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية، ص54.

(2) الإمام المجاهد السيد محسن الحكيم، ص65.

(3) المصدر السابق، ص 65 ـ 66.

(4) أبو زيد العاملي، ج1، ص251 عن الشيخ نجيب سويدان في مقابلة له معه.

المد الشيوعي الذي اقتحم النجف نفسها وأزعج المؤسسة الدينية ورجالها.

السيد الصَّدر يكتب بيانات الجمعية التي كانت تبثُّ من الإذاعة الرسمية في بغداد بعد حيازة اعتراف الزعيم عبدالكريم بالجمعية. البيانات جميعها كانت تستهل بذكر الزعيم قاسم وتمجيده وإظهاره بمظهر المناصر للإسلام.

جاء في أول هذه البيانات: «أيتها الجماهير المسلمة.. أيتها الجماهير الكادحة.. أيها الشعب العراقي المجاهد..

الآن، ولأول مرة منذ مئات السنين، تشرق في بلدنا الحبيب أضواء الحرية والاستقلال بفضل الثورة التحررية الكبرى والمعركة الفاصلة التي وقف فيها الزعيم الأوحد والبطل المنقذ سيادة الزعيم الركن عبد الكريم قاسم حفظه الله رائداً للإسلام والمسلمين... فهيَّا أيّتها الجماهير المؤمنة بربِّها، الواثقة بزعيمها، إلى رفع راية الإسلام بقيادة الزعيم الأوحد والالتفاف حوله تحت هذه الراية المقدسة، راية السماء التي رفعها أجدادكم في ظل قيادة مخلصة، فقفزوا قفزتهم التاريخية الجبارة... وها هو ـ الإسلام ـ يُلبي كُلَّ راغب في المساواة والعدالة الاجتماعية، وكُلَّ محارب للظلم والطبقية والاستغلال الفظيع، وكل طالب للسيادة والعزة والكرامة، وكل من يؤمن بنفسه وبلاده وأمته.

إنَّ الإسلام هو المحرر الأكبر للإنسانية من شتَّى ألوان الظلم والطغيان، ومن نظام الأثرة البغيضة، ومن سيادة الهياكل الاجتماعية التي تخلقها الأنانية في مجتمعاتها.

وثورتنا المباركة هي الثورة التحريرية الكبرى لشعب العراق المسلم،

فمن الطبيعي ان ترفع راية الإسلام باعتباره الطاقة السماوية التي في إمكانها أن تمّون ثورات التحرير بكل ما تصبو إليه من عدالة وسلام ومساواة، وتحقق أهدافها النضالية العالية. . . »[1]. .

وعلى هذا النَّسق سارت البيانات كافة في مسعى واضح لسحب البساط من تحت أقدام الشيوعيين، سواء من خلال مغازلة الزعيم قاسم وإظهاره بمظهر القائد الذي جاء مناصراً للإسلام رافعاً رايته جاهداً في تطبيق تعاليمه. . أو من خلال استغلال المفردات نفسها التي يستثمرها الشيوعيون في النفوذ إلى عواطف الجماهير ورغباتهم، من قبيل (مكافحة الطبقية والاستغلال، والهياكل الاجتماعية).

ربما كان لهذا الخطاب دوره في مساعدة عبدالكريم قاسم على ضرب الشيوعيين وإبعادهم عن السلطة جراء تراكم أخطاء فادحة ارتكبوها، بلغت ذروتها في مجازر كركوك عام 1959م.

واستمر هذا الجو الإيجابي الذي وفَّره هذا الخطاب حتى ظهر في استجابة فريدة من نوعها من قبل رأس السلطة، عندما شارك عبد الكريم قاسم بكلمة له في الاحتفال بذكرى مولد الامام علي(ع) في النجف في 13 رجب 1378هـ/ 22/ 1/ 1959م، ألقاها نيابة عنه الشيخ المظفر، وأعاد إلقاءها ثانية في الحفل نفسه السيد حسين بحر العلوم. وفي المناسبة نفسها من العام التالي شارك كل من الفريق الركن محمد نجيب الربيعي (رئيس مجلس السيادة)، والزعيم عبدالكريم قاسم، في كلمتين لهما ألقيتا بالنيابة، ليلة 13 رجب 1379هـ، 11/ 1/ 1960م[2].

(1) أبو زيد العاملي، م.س، ج1، ص 312 ـ 327.

(2) أحمد أبو زيد، م.س، ج1، ص 329 ـ 330 و351.

ثم تمخَّض هذا الجو عن ذروة نتائجه في الموقف النهائي الذي اتَّخذه قاسم من الشيوعيين إثر الفتوى التي أصدرها السيد محسن الحكيم ضد الشيوعية: «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي، فإنَّ ذلك كُفر وإلحاد، أو ترويج للكفر والإلحاد» ذلك على الرغم من أن هذه الفتوى قد زادت في توتر الأجواء بين قاسم والمرجعية بادئ الأمر، الأجواء التي شهدت توتراً ملموساً بسبب موقف المرجعية من قانون الأحوال الشخصية الذي أصدره عبد الكريم قاسم والذي تضمن مخالفات صريحة لبعض الأحكام الشرعية، لكن الذي حصل هو أن ثمرة هذه الفتوى لم تكن من نصيب الحركة الإسلامية، سواء الشيعية أم السنية، إنَّما كان البعثيون والقوميون هم الذين جنوها، ووسعوا من نشاطهم المعارض حتى أقاموا انقلابهم في 8 شباط 1963م الذي أطاح بعبد الكريم قاسم ونفَّذ فيه حكم الإعدام رمياً بالرصاص فوراً. ثم قيام الحكومة المؤتلفة من عبد السلام عارف رئيساً للجمهورية وأنصاره، ومن البعثيين، التي انتهت أيضاً بطرد البعثيين على يد عارف بعد ثمانية أشهر من العنف مارسوها بطريقة أعادت إلى الأذهان العنف الشيوعي عام 1959م.

انكمشت النجف على نفسها في هذا العهد الجديد الذي رأته عهداً (سنيّا) مقارنة بعهد الزعيم قاسم الذي كان شيعي الأم، لا يخفي تعاطفه مع الشيعة، رغم أنه لم يتصرف في سياساته كمُنْتمٍ إلى مذهب ما، بخلافه كان عبد السلام عارف سنياً متديناً نوعاً ما، مع أنه لم يكن طائفياً بالمعنى السياسي لهذه المفردة (الطائفية). وبقي الفتور هو المهيمن على العلاقة بين المركزين؛ السياسي في بغداد، والديني ـ الشيعي في النجف طيلة حكم الأخوين عارف عبد السلام وشقيقه المسالم الضعيف عبد الرحمن، الذي انتهى عهده على أيدي البعثيين 1968م، لتتخذ العلاقة بين

المركزين المذكورين مساراً عكسياً، دفعت النجف خلاله أثماناً باهضة في شريط متواصل من الانتهاكات، سواء المدروسة أو الاعتباطية. . هذه الأجواء جديرة بلا ريب أن تتمخض عن ردود فعل منظمة في أنشطة سياسية معارضة تستهدف، في أعلى مستوياتها تكاملاً، النظام الحاكم نفسه. وهذا ما تبناه حزب الدعوة الذي كان إلى وقت قريب إسماً ضامراً، ليصبح مُنتصف السبعينيات عنواناً للمعارضة السياسية الشيعيَّة.

وعلى الرغم ممَّا كان للصدر من دور تأسيسي في هذا الحزب آواخر الخمسينيات، إلا أنه انسحب كلياً من العمل السياسي المنظم، تحت تأثير التقليد المؤسسي الديني ومتطلبات المرجعية الدينية. غير أن ذلك لم يمحُ ما بين الاثنين ـ الحزب والصَّدر ـ من ارتباط، حقيقي أو اعتباري، تجسد في تبادلية تامة باتجاهيها الإيجابي والسلبي، فانعكس فعل أحدهما على الآخر، إيجاباً أو سلباً، على السواء. فكان على الاثنين، مع الانفصال التام في أعمالهما، أن يدفعا معاً ثمناً مشتركاً إزاء كل ما سيجري من أحداث سياسية أو ذات طابع سياسي في هذه المرحلة.

في عام 1977م، وفي مناسبة دينية، شهدت النجف وكربلاء تظاهرات صاخبة ضد الحكومة العراقية، كانت بداية لعهد جديد من المواجهات الصَّعبة.

سبق ذلك قيام الثورة الإيرانية بسنتين، في وقت كان آية الله الخميني مقيماً في النجف، شاهداً على ما يحدث من تظاهرات منظمة ضد السلطة.

وفي عام 1979م نجحت الثورة الإسلامية في إيران باقتلاع نظام

الشاه، ما حفَّز الجو الديني في النَّجف خاصة، على التخطيط لفعل مماثل في العراق؛ لذلك أصبح الجو في العراق مشحوناً بعناصر الغليان، ونشطت الدولة نشاطاً لا مثيل له في المراقبات الأمنية والملاحقات والاعتقالات التي طالت الآلاف، ثم الإعدامات التي راح ضحيتها المئات قبل أن يصل الدور إلى الصَّدر نفسه في نيسان 1980م.

تأليفه المبكر

تجاوز الصَّدر السُّلّم التعليمي ودرس أكثر أبحاث السطوح العالية مبكراً، بلا أُستاذ، وفي الحادية عشرة من عمره كتب رسالةً في المنطق، أثار فيها اعتراضات علمية كبيرة على بعض كتب المنطق نالت إعجاب أساتذته.

هاجر إلى النَّجف في الرابعة عشرة من عمره، وبعد ثلاث سنوات كتب، في السابعة عشرة من عمره، تعليقة على الرسالة الفقهية للمرجع الشيخ محمَّد رضا آل ياسين، اطَّلع عليها أُستاذه الشيخ عباس الرميثي، فأقرّ له بالاجتهاد. وهكذا سجَّلت الحوزة العلمية في النجف سابقة فريدة حين أقرت بالفقاهة والاجتهاد لشاب مجتهد في السابعة عشرة من عمره. لكنَّه كان قد أدرك هذا في نفسه منذ سنوات، فانفرد باجتهاده منذ بلغ الحلم، وهذا ما أدركه فيه أخوه، أُستاذه الأول. هذه السابقة لم تحصل إلا مع جده محمد بن صالح المعروف بصدر الدين الصَّدر.

في العشرين أو دونها بقليلٍ انتهى من تأليف كتاب جامع في علم أصول الفقه أسماه (غاية الفكر) بعد ثلاث سنوات من العمل. ولا شك في أن كتابة مفصلة في هذا العلم في مثل هذه السِّن المبكرة لا تخلو من مجازفة، لا سيما وهو في مركز الدرس الديني في النجف. لكن بحسب

شهادات تلاميذه، فإنَّ كتابه المبكر هذا الذي تضمن مبانيه الأصولية بقي يُشكل نهايات أفكاره بصورة عامة، وأنه لم يحصل لديه تغييرات مهمة على ما اعتمده في هذا الكتاب على مدى نحو ثلاثين عاماً عاشها بعده. لم يطبع من هذا الكتاب سوى قسم من جزئه الخامس، لذا ليس من السهل اعتماده شهادة على هذا القول. غير أنَّ ما لا شك فيه أن الصَّدر كان يُبارز كبراء هذا العلم في سنِّه المبكرة تلك، فممَّا كتبه في تلك السنة ذاتها في رسالته إلى عمه العلامة صدر الدين الصَّدر تعليقاً على إصداره الأصولي الجديد، وبعد الإشادة بمزياته الجديدة، كتب يقول: «. . . حصلت في ذهني عدة تأملات في بعض المواضع الدقيقة، مضافاً إلى ما قد يكون التأمل فيه من جهة أصل المباني الأصولية التي هي المدرك في كثير من المسائل»[1].

ثم ها هو بعد سنة واحدة سيتولى تدريس كتاب (كفاية الأصول) لطلبة البحث الخارج، وهو أكثر الكتب الأصولية تعقيداً؟ بل قبل هذا التاريخ أقرَّ له بالاجتهاد كِبارُ مجتهدي النجف الذين يكبرونه مرتين أو ثلاثة، في محيط يصعب فيه الاعتراف بالآخر، لا سيما في هذه الدائرة التنافسية، ليستقل عن حلقات دروسهم مؤسساً حلقته الخاصة.

في السَّنة التي دخل فيها معركته مع أصول الفقه كان قد انتهى من عمل صغير نسبيا في واحدة من قضايا التاريخ الإسلامي، أو كما وصفها في تقديمه المقتضب بأنها «مشكلة من مشاكل تاريخنا الإسلامي، وهي مشكلة فدك والخصومة التاريخية التي قامت بين الزهراء صلوات الله عليها والخليفة الأول رضي الله تعالى عنه». سيكون أمراً عادياً أن يتناول

---

(1) أبو زيد، م.س، ج1، ص206.

شاب طموح في وسط ديني مكثف كالنَّجف موضوعاً كهذا، من أكثر المواضيع التي يُوليها الوسط التقليدي الشيعي أهمية فائقة. لكن ما هو غير اعتيادي في الأمر شيئان، أولهما: القدرة المنهجية العالية التي توفر عليها شاب في الثامنة عشرة من عمره، والكفاءة العالية في متابعة جزئيات الموضوع وما يتعلق به، وفي النقد والتحليل التاريخيين. هذا مع وجود قَدْر من التحليل والنقد خارجين عن نطاق البحث التاريخي، قائمين أساساً على مرتكزات مسبقة. والأمر الثاني الذي يُعد غير اعتيادي من كاتب شيعي يرتدي الزِّي الديني ويعيش في النجف هو ترضّيه المستمر تقريباً على أبي بكر وعمر أينما ذكرهما في كتابه، وليس هذا من المألوف في الوسط الشيعي التقليدي أو بين رجال الدين الشيعة، ونؤكد أن الصَّدر كتب كتابه هذا وطبعه في النجف وليس في بغداد أو غيرها من المدن المنفتحة أو المختلطة مذهبياً.

سرد لعناوين أهم مؤلفاته وأبحاثه:

1 ـ غاية الفكر في علم الأصول، 1374هـ.

2 ـ فدك في التاريخ، 1374هـ

3 ـ فلسفتنا، 1379هـ

4 ـ رسالتنا، 1380هـ

5 ـ إقتصادنا، 1381هـ.

6 ـ المدرسة الإسلامية، 1382هـ. يتضمن أبحاث متفرقة في قضايا معاصرة.

7 ـ المعالم الجديدة للأصول، 1385هـ.

8 ـ البنك اللاربوي في الإسلام، 1389هـ.

9 ـ الأسس المنطقية للاستقراء، 1391هـ.

10 ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، 1391هـ. أربعة مجلدات.

11 ـ موجز أحكام الحج، 1395هـ.

12 ـ تعليقة على منهاج الصالحين، 1395هـ.

13 ـ الفتاوى الواضحة، 1396هـ.

14 ـ دروس في علم الأصول، 1397هـ.

15 ـ الإسلام يقود الحياة، 1399هـ.

16 ـ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية، 1399هـ.

17 ـ أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف، 21 محاضرة جمعت في كتاب. ثم أعيدت طباعتها بجمع عدد آخر من المحاضرات المناسبة للموضوع بعنوان (أئمة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية).

وله مقالات مفصلة كتبها مقدمات لكتاب له أو لغيره ثم طبعت مستقلة، منها:

ـ بحث حول الولاية، 1390هـ، وهو تصدير لكتاب الإمامية وأسلافهم، لعبد الله فياض.

ـ المُرسل، الرسول، الرسالة.. أو (موجز في أصول الدين).

ـ نظرة عامة في العبادات، وهو تذييل على كتابه الفتاوى الواضحة.

ـ بحث حول المهدي: وهو مقدمة لكتاب موسوعة الإمام المهدي للسيد محمد الصَّدر.

ـ كما طبعت محاضراته التفصيلية في علم أصول الفقه بواسطة اثنين من تلاميذه (كاظم الحائري، ومحمود الهاشمي) في عملين مستقلين في عدة مجلدات.

أبحاث تعالج موضوعات غير تقليدية.

1 ـ المادية التاريخية، مجلة الأضواء، العددان 11 ـ 12، 1380هـ.

2 ـ نظام الإنتاج: الأضواء، العددان 13 ـ 14، 1380هـ.

3 ـ قوانين المجتمع الرأسمالي، الأضواء، العددان 15 ـ 16، 1380هـ.

4 ـ الطبقية والماركسية، الأضواء، العددان 17 ـ 18، 1380هـ.

5 ـ المادية التاريخية في تفاصيلها، الأضواء، العدد 19، 1380هـ.

هذه الأبحاث أُدخلت في كتاب اقتصادنا مع تغييرات طفيفة أحياناً.

6 ـ مفهوم تاريخي للإنسانية: الأضواء، العددان 20 ـ 21، مُوقَّع باسم (باحث).

7 ـ الحرية في القرآن الكريم: الأضواء، السنة الثانية، العدد الاول، 1381هـ.

8 ـ اليقين الرياضي والمنطق الوضعي: مجلة الإيمان، السنة الثانية، العددان 1 ـ 2، 1965م.

9 ـ الفهم الاجتماعي للنص في (فقه الإمام الصادق) للشيخ محمد جواد مغنية، مجلة رسالة الإسلام، العدد 3، 1967م.

10 ـ النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي، مجلة رسالة الإسلام، العدد 4، 1968م.

وعدة أبحاث أخرى مأخوذة من كتاب اقتصادنا، نشرت في مجلة رسالة الإسلام. هذا غير أبحاثه الأخرى في موضوعات مطروقة وإن اختلف منهجه وأسلوبه في التعاطي معها.

بين النَّشاطين الفكري والسياسي:

لم تَعدم أُمَّتنا في أشدِّ حقب تراجعها الحضاري علِماء أحياء ومكافحين ينفخون فيها الروح ويجدِّدون وعيها برسالتها الحيَّة، وقد شهد القرن الأخير كثافةً ملموسةً لدعوات اليقظة ومبارزة تحدِّيات العصر في ميادين الحياة، فكانت حركات إصلاحية كبيرة، ونتاجات فكرية واسعة، تركت أحسن الأثر في تجديد الوعي وعودة الروح إلى هذه الأُمَّة، في معظم البقاع التى تتمركز فيها شعوبها.

هذا حقٌّ لا يُجحد، ولكلِّ ذي حقٍّ حقَّه.

لكنَّا مع الصَّدر نجد مزيةً، غير شمولية المعرفة التي جاءت من توزيعه عطاءه في مشاربها المختلفة، تمثَّلت هذ المزية بمواكبته مراحل الحركة ومواضع الحاجة، فجاءت معظم نتاجاته الفكرية في وقتها المناسب لتملأ فراغاً شاغراً لا يملؤه غيرها.

هذا ما يُكتشف من قراءة تجمع بين تاريخ حركته الفكرية والسياسية وبين تاريخ نتاجه الفكري..

الثانية والعشرون من عمره عام 1957م كانت بداية نشاطه السياسي

من خلال مشروع تأسيس حزب إسلامي يسعى وفق مراحل مدروسة إلى استلام السلطة، فطفق في أُولى خطوات مشروعه يجمع الأنظمة الداخلية لعدد من الأحزاب المعروفة، وبعد دراسة مستفيضة فيها وضع كتاباً في الأُسس الفكرية لعمل حزبيّ إسلامي، وأطلق على كتابه هذا اسم «الأُسس»[1].

وكان الاجتماع التأسيسي لهذا الحزب قد تحقَّق في سنة 1958م، بعد ثورة 14 تموز[2]. في ظرف أصبح فيه تشكيل عمل إسلامي منظَّم ضرورةً أكثر إلحاحاً، بعدما شهده العراق من مدٍّ شيوعي وفرّت له ثورة تموز فرصته التاريخية.

وفي العام الثاني 1959م انبثقت في النجف الأشرف جمعية إسلامية، بدافع التصدِّي لهذا المدِّ الشيوعي، وبثِّ الوعي الديني، تألَّفت «جماعة العلماء» هذه من عشرة من كبار العلماء من ذوي الوعي الديني والحس الاجتماعي، وكان من أبرزهم: الشيخ مرتضى آل ياسين، والسيد إسماعيل الصَّدر، الأول خال الشيهد الصَّدر، والثاني أخوه. فكان له عن هذا الطريق نفوذ مهمٌّ في «جماعة العلماء» من خلال تحمُّله مهمَّة كتابة المقال الافتتاحي لمجلة «الأضواء» التي أصدرتها الجماعة[3]، وهو آنذاك ابن الرابعة والعشرين، وقد أثبت قدرته على الكتابات السياسية الناجحة والمؤثِّرة في مواجهة الأفكار الغازية.

---

(1) محمَّد الحسيني، الإمام الصدر، سيرة ذاتية، م. س، ص 88؛ وانظر: صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية.

(2) صلاح الخرسان، مصدر سابق.

(3) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، م. س.

وفي تلك السنة نفسها أصدر دراسته الموسَّعة «فلسفتنا» التي ناقش فيها بعمق أُصول المدارس الفلسفية المادِّية بشكل عام، والمادِّية الجدلية بشكل خاص، وعلى نحو لم يسبق له نظير، كشف عمَّا تنطوي عليه من ثغرات ومن تهافت، ما يجعلها عاجزةً عن أن تكون الحلَّ الأمثل للمشكلة الاجتماعية، فكان كتابه هذا صاعقة كبرى على الشيوعية وهي في أوج مدِّها في العراق؛ فانشغلت تدافع عن نفسها بعد أن كانت غارقةً في نشوة الانتصار.

وفيما كان هؤلاء منهمكون في دفع الكرات التي ألقتها «فلسفتنا» في مراميهم، داهمهم الصَّدر مرَّةً أُخرى في دراسته الموسَّعة الثانية، في «اقتصادنا» سنة 1961م. هذه الدراسة التي قوَّضت شبح النظرية الاقتصادية الماركسية الذي كان العالم ينظر إليها وكأنَّها طود شامخ مهيب يصعب النيل منه، في دراسة معمَّقة ميَّزت بجدارة بين علم الاقتصاد كعلم مستقل مشاع للجميع يستثمرونه ويبذلون الجهد في تطويره، وبين المذاهب الاقتصادية التي تُبنى على أُسس معرفية وفلسفية مختلفة، ثُمَّ استعرض في دراسة تحليلية نقدية ما انْطَوت عليه الماركسية والرأسمالية في النظرية الاقتصادية من تناقضات فلسفية، ومصادرات على الواقع التاريخي، ثُمَّ توَّج الدراسة بمحاولة تأسيسية لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي.

فسحب بهاتين الدراستين كلَّ ما في أيدي الشيوعية من سلاح تناجز به الإسلام، وقدَّم الإسلام مشروعاً حيوياً بديلاً لحل المشكلة الاجتماعية بنواحيها المختلفة.

وكلُّ شيء في هاتين الدراستين شاهد على العُمق والجدِّية في منهجه الاستكشافي[1].

كان صدور هاتين الدراستين متزامناً مع مقالاته الافتتاحية في مجلة «الأضواء» والتي وضعها تحت عنوان «رسالتُنا».

تعاظم شأن الصَّدر، فنشط حُسَّاده، وأثاروا من حوله ضجَّةً عارمة، مستثمرين نشاطه السياسي الذي يعدُّونه غير مناسب لمجتهد مرشَّح للمرجعية! ووقع نفر من جماعة العلماء تحت تأثير هذه الضجَّة، فأثاروا قضية: إن كانت مقالاته في «الأضواء» تحت عنوان «رسالتنا» تعبِّر عن رسالة الجماعة بالحدود التي أرادوها لها، أم هي رسالة الصَّدر نفسه ومنهجه في الخطاب وفي معالجة قضايا المجتمع؟! تزامن ذلك مع صدور العدد الخامس من مجلة الأضواء الذي تضمن بياناً حماسياً شديد اللهجة ضد شاه ايران لإعلانه الاعتراف بإسرائيل. على إثر ذلك تلقى الصَّدر ضغوطاً شديدة من أنصار الشاه في الوسط الحوزوي في

(1) عن واحدة من معالم جدّيته ودقّته في البحث يتحدَّث تلميذه السيد محمود الهاشمي قائلاً: في الوقت الذي كان فيه الشهيد مشغولاً بكتابة «اقتصادنا» بلغه صدور ترجمة عربية لكتاب وِل ديوارنت «قصّة الحضارة» فطلب منّا السعي للحصول عليه بأسرع وقت قائلاً: «كيف أرد على نظرية تدَّعي أنّها قائمة على سرِّ تاريخ البشرية، فيما قد يكون هناك أمر مهمٌّ في أحوال المجتمعات ومعاملاتها الاقتصادية لم أطّلع عليه؟» فعلمنا أنَّ شيخاً معروفاً قد اقتنى نسخة منه، وكان عزيزاً نادراً، فكلّمناه، فلم يستجب لطلبنا، فاتَّصل به السيد الشهيد وبعد إلحاح شديد أعاره إيّاه لمدّة أُسبوع واحد فقط، فعكف الشهيد أُسبوعه ذلك على أجزاء الكتاب الثلاثة والأربعين حتى طواها بأكملها وأعاد الكتاب إلى صاحبه في موعده دون تأخير. (من محاضرة للسيد محمود الهاشمي ألقاها في مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، في شوال 1420هـ).

النجف، وأشاع هؤلاء أنَّ ما تنشره (الأضواء) لا يمثل سوى أفكار الصَّدر وصحبه الشباب، بعيداً عن آراء كبار العلماء[1].

ثم امتدَّت الحملة لتنال الافتتاحية التي يكتبها الصَّدر (رسالتُنا) باعتبارها تحمل مغزى سياسياً. ما اضطره إلى التخلي عنها، والانتقال من النجف إلى الكاظمية[2]. لكنه ابتدأ منذ العدد 11 نشر أبحاث من كتابه (اقتصادنا) الذي كان آنذاك قيد الإنجاز.

إثر ذلك اعتزل أيضاً العمل السياسي وتخلَّى عن دوره كفقيه لحزب الدعوة الإسلامية، اعتزل ذلك كلَّه في عام 1961م، لينصرف إلى العلوم الحوزوية الصِّرفة. وتحت تلك الضغوط كتب شرحه المفصَّل للعروة الوثقى، مصرِّحاً في مقدِّمته أنَّه يكتب ويُدرِّس هذه المادَّة وفق المنهج التقليدي السائد في الحوزة، وليس وفق المنهج الذي يريده هو.

لكنَّ المفكِّر الحقيقي متمرِّد بطبعه ولا يستطيع أن يرضخ طويلاً، ففكَّر باستكمال مشروعه الذي ابتدأه بفلسفتنا واقتصادنا ورسالتنا، بدراسة موسَّعة في «مجتمعنا» لكنَّه توقَّف عن هذا المشروع قائلاً: «إنَّ مجتمعنا لا يسمح بمجتمعنا»!![3]؛ أي أنَّ مستوى الوعي العام في المجتمع لا يسمح بدراسة جادَّة تشخِّص مواضع الخلل، وتأخذ بيد المجتمع إلى مستوى أرفع.

الإصلاح في الحوزة العلمية: كان شُغله الشاغل بعد ذلك، الإصلاح في شؤون الحوزة العلمية، في اهتماماتها، وفي هيكها

---

(1) أحمد أبو زيد، م.س، ج1، ص 378.

(2) أحمد أبو زيد، م.س، ج1، ص 379.

(3) ملاً أصغر علي جعفر، الحياة السياسية للإمام الصدر، هامش 27 بحث في كتاب: محمَّد باقر الصدر ـ نخبة من الباحثين، ص 512.

الإداري، وفي مناهجها الدراسية. مشروع إصلاحي متكامل، قطع في تنفيذه خطوات مهمَّة:

- مارس دوراً مباشراً في اختيار وكلاء السيد محسن الحكيم، ثُمَّ السيد الخوئي في مناطق مختلفة، من بين من يقدِّر فيهم وعياً دينياً وحسَّاً اجتماعياً.

- وضع مخطَّطاً مفصَّلاً تأسيسياً لهيكل المرجعية «الصالحة» التي عرَّفها بقوله: «إنَّ أهمَّ ما يميِّز المرجعية الصالحة تبنِّيها للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام، وامتلاكها صورة واضحة محدَّدة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة، بوضوح ووعي، تتصرَّف دائماً على أساس تلك الأهداف، بدلاً من أن تمارس تصرُّفات عشوائية، وبروح تجزيئية، وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجدِّدة. وعلى هذا الأساس يكون المرجع الصالح قادراً على عطاء جديد في خدمة الإسلام، وإيجاد تغيير أفضل لصالح الإسلام في كلِّ الأوضاع التي يمتدُّ إليها تأثيره ونفوذه»[1].

ثمَّ حدَّد هذه الأهداف بوضوح، ووضع المخطَّط التفصيلي للجهاز المرجعي الضروري لتحقيق هذه الأهداف، ووضع للمرجعية الصالحة مراحل ثلاث في طريق تكاملها، ولكلِّ مرحلة برامجها ومسؤوليتها على طريق تحقيق تلك الأهداف[2].

فقدَّم في هذه الفقرة وحدها مشروعاً متكاملاً في إصلاح المرجعية،

---

(1) السيد كاظم الحائري، مصدر سابق، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 92 ـ 100.

لم تهضمه الأحوال التقليدية السائدة حتى يومنا هذا؛ أي بعد ما يقرب من نصف قرن!!

ـ وأمَّا على المحور الثالث ـ التَّجديد في المناهج ـ فقد كان دوره تأسيسياً وبنَّاءً أيضاً، فقد كان دوره رئيسياً في إنشاء «كلِّية أُصول الدين» التي أسهم في تأسيسها السيد مرتضى العسكري ببغداد، وصبَّ الصَّدر جهده في صياغة منهجها التدريسي، وألَّف بنفسه ثلاثة من كتبها الدراسية التي تُعدُّ فتحاً جديداً في مجال الدراسات الدينية، هذه المؤلَّفات هي: «المعالم الجديدة للأُصول» و«الاقتصاد الإسلامي» و«علوم القرآن» الذي وضع مخطَّطه وكتب مباحثه الأُولى ثُمَّ أوكل إلى السيد محمَّد باقر الحكيم تدريسه وإكماله.

وإتماماً لدوره في هذا المشروع البنَّاء فقد أسهم بشكل فعَّال في مجلة «رسالة الإسلام» التي تصدرها الكلِّية.

أمَّا على مستوى الحوزة العلمية، فقد صنَّف كتابه الكبيرة في علم الأُصول، وفق منهج جديد، بنَّاء، ما زال يعتمد في مراحل الحوزة المختلفة إلى يومنا هذا.

كما أسَّس لأُسلوب جديد في بناء الرسائل العملية، المرجع الفقهي للجمهور، في كتابه الشهير «الفتاوى الواضحة». هذا الأُسلوب البالغ الأهمِّية والأثر، لم تألفه الحوزة، لا في حينه، ولا بعد أربعين سنةً من تأليفه.

نقف هنا لنرصد كيف كانت إذن مؤلَّفات السيد الشهيد الصَّدر تتحرَّك معه في سُلَّم مواجهة الواقع والارتفاع بمستوى الوعي الجماهيري إلى درجة أرفع.

وفي الحساب الدقيق، اجتمع عطاؤه كلّه في عقدين من الزمن عاشهما بين شبابه المبكّر واستشهاده المبكّر.

هما عقدان من الزَّمن إذن، في حياة مفكّر نابغة فريد من نوعه، مزدحمان بألوان النشاط والهموم، يقدِّم على معظم الأصعدة فتوحاً علميةً جبَّارة، كساها جميعاً كسوة النظرية المعمَّقة المتماسكة، فعلى مستوى الأبحاث الفرعية في علم أُصول الفقه قدَّم الكثير من هذا النتاج الفكري الإبداعي[1].

وعلى مستوى مباحث الدراية يؤسِّس لنظرية «تعويض الأسانيد» لأوَّل مرَّة تأسيساً علمياً متكاملاً[2].

وعلى صعيد الفقه وضع الأسس العلمية المتينة لفقه حيّ، يتجاوز المنحى الفقهي التقليدي «الفقه الفردي» إلى الاتجاه المطلوب للفقه «فقه المجتمع» والذي سيتوفر على أدوات مختلفة تمنحه القدرة على مواكبة المستجدات، والإجابة عن أسئلة الحياة المتطورة، دون تخلّف، لا على صعيد المشكلات الفردية وحسب، بل على مستوى التقنين الفقهي لقضايا المجتمع والدولة. وهذا الاتجاه الجديد في الفقه ينبغي له أن يتجاوز الأدوات التقليدية، بل هو لا يتحقق إلاّ بالاستناد إلى رؤية نظرية شمولية في كل نواحي الفكر والحياة.. فكان «فقه النظرية» المشروع الحيوي الكبير الذي خاضه الصَّدر مؤسساً ومبدعاً، فأسَّس للنظرية

---

(1) راجع: عبد الجبَّار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، سلسلة روَّاد الإصلاح (1)، مؤسَّسة التوحيد للنشر الثقافي، ص 31 ـ 32.

(2) راجع: ثامر العميدي، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر، مجلَّة قضايا إسلامية، العدد الثالث، (1417هـ)، ص 109 ـ 168.

الإسلامية في أكثر من ميدان، فقدّم مستواه التطبيقي الأوَّل في النظريَّات الإسلامية الشاملة للعمليات الاقتصادية، التي شفعها بمشروعه الفقهي والتنظيري السبَّاق في «البنك اللاربوي في الإسلام». . وهناك بعدهما نظريَّات على مستوى الحياة الاجتماعية للإنسان، مارس فيها دوره التأسيسي بكلٍّ جدراة. .

فهناك: النظرية القرآنية في «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» وانعكاساتها على الفكر السياسي والنظام السياسي في الإسلام، والنظرية القرآنية في «سُنن التاريخ». .

في هذه الميادين خاض فاتحة عمل لمشروع جبَّار يهدف إلى اكتشاف النظرية القرآنية في شتَّى ميادين الحياة.

وعلى مستوى «نظرية المعرفة» وضع مشروعه الكبير في «الأسس المنطقية للاستقراء» مدعّماً بأدق برهان، مشفوعاً بتطبيقات واسعة، فكانت النظرية المعرفية التي نحن أحوج ما نكون إليها للخروج من حدود المنطق الأرسطي التقليدي، في صياغة جديدة، حيوية وفعالة، لعلم الكلام الإسلامي، بل ولعلم أصول الفقه وشتى المعارف الإسلامية، من أجل نقلة نوعية إلى أمام، جديرة بتحقيق المزيد من الفتوح المعرفية في هذه الميادين كافة. .

لنقف من كلّ هذا على معالم مشروع فكريٍّ متكامل، يحتلُّ مواضع مهمة في السبق والتأسيس والابتكار على امتداد المساحات وتنوُّع الاتِّجاهات. .

استشهاده:

بعد المُضايقات الكثيرة، وفرض الإقامة الجبرية على السيد الصَّدر،

داهم عدد كبير من أزلام السلطة منزل الصَّدر يوم الأحد 5/ 4/ 1980م، فاعتقلوه ونُقل إلى بغداد، وبعد يومين اعتقلت السلطة شقيقته السيدة بنت الهدى. وفي الثامن أو التاسع من نيسان سنة 1980م، استشهد الصَّدر، وكان سقوط أول قطرة من دمائه الزكية إيذاناً بعهد دموي جديد يتعاقب فصولاً متوالية.[1]

شهرته العلمية: شهادات وآراء

تجاوزت شهرة الصَّدر النجف والعراق، فقد تعرَّف على كتاباته عدد كبير من المفكرين في العالم العربي والإسلامي، بل وصل صيتُ إبداعاته أوروبا، فقد تُرجمت بعض كُتبه مُبكراً..

وهذا ما سنلاحظه في هذه المحطَّات المختصرة:

- أحمد عبد الستار الجواري: الثقافة الإسلامية ـ مجلة التضامن العراقي، السنة الاولى، 1960م، مجلة رسالة الإسلام، السنة الثانية، العددان (3 ـ 4)[2].
- ساتدين أركون ومحمد كزكين: ترجمة (اقتصادنا) إلى التركية، 1978[3].
- حنا بْطاطو: مقال في مجلة ميدل إيست جورنال، الصادرة في واشنطن 1981م[4].

---

(1) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاّق، ص 229.

(2) أبو زيد، م.س، ج4، ص389.

(3) أبو زيد، م.س، ج4، ص381.

(4) شبلي الملاط، م.س، ص 11.

- الدكتور زكي نجيب محمود: في رسالة شخصية وجهها إلى الشهيد الصَّدر، قال يصف بعض مؤلفات الصَّدر: إذا اجتمعت هذه الأنجم الثلاثة؛ فلسفتنا، اقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء، في سماء واحدة وجدتها في حياتنا الفكرية يندر ما تجد ما يعادلها قيمة في محاولتها لهدايتنا على الطريق الصحيح[1].

- أندريس ريك: ترجمة جزئية لكتاب اقتصادنا إلى الألمانية، برلين 1984م[2].

- شاؤول نجاش: الإسلام والعدالة الاجتماعية في إيران ـ التشيُّع، المقاومة، الثورة. مؤتمر دولي في جامعة تل أبيب 1984م[3].

- آدم حامد حاج: ترجمة أقسام من الجزء الأول من اقتصادنا إلى اللغة المحلية في البوسنة والهرسك[4].

- د. محمد حسين دكروب: ضمن كتابه (الأنثروبولوجيا، الذاكرة والمعاش)، معهد الإنماء العربي 1984م[5]، تحدث عن الصَّدر وإبداعه.

- أبو المجد حرك وكمال يوسف، دراسة بعنوان: الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه السنة ـ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، 1987م[6].

---

(1) صادق جعفر الروازق، مصادر الدراسة عن الشهيد محمد باقر الصدر، ص: 181.
(2) شبلي الملاط، م.س، ص: 11.
(3) أبو زيد، م.س، 4/ 422.
(4) أبو زيد، م.س، 4/ 390.
(5) أبو زيد، م.س، 4/ 397.
(6) أحمد أبو زيد، م.س، 4/ 390.

ـ كتب الدكتور أحمد زعيتر تعريفاً مكثفاً بكتاب «فلسفتنا» في جريدة الحياة البيروتية/ العدد 4294، مما جاء فيه: «وبعد، فإنَّ كتاب فلسفتنا هو دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية، وخاصة بين الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية. وهذه الدراسة تتَّسم بالدفاع المنطقي الحار عن الميتافيزقية أو الإلهية، حتى يُمكن القول إنَّ الكتاب هو جهد فلسفي منطقي موفق لنسف الأسس الفلسفية للإلحاد، وإنَّني أعتقد أن المادية الديالكتيكية الماركسية لم تُجابه بمناقشات فلسفية واعية فاهمة، ولم تُقرع بردود علمية من قبل كتَّاب العرب المُتفلسفين كما جُوبهت وكما قُرعت بهذا الكتاب. أجل إنه لم يُنازلها فلسفياً منازل عربي أو مسلم عنيد حسب اطلاعي مثل محمد باقر الصَّدر»[1].

تأبينه:

ـ بيان الحزب الشيوعي العراقي في 32/ 4/ 1980م[2].

ـ المؤتمر الإسلامي العالمي في لندن 1980م، القرار الثاني عشر، جاء فيه: «لقد صُدم المؤتمرون وغمرتهم مشاعر الحزن لإعدام العلم الإسلامي والمجاهد الكبير السيد محمد باقر الصَّدر في العراق، والذي كانت تحوطه مشاعر الاحترام في أنحاء العالم الإسلامي...». نشرته مجلة الدعوة الناطقة باسم (الإخوان المسلمون) في مصر[3].

---

(1) أحمد أبو زيد، م.س، ج1، ص 346.

(2) أبو زيد، م.س، ج4، ص 329 ـ 330.

(3) أبو زيد، م.س، ج4، ص330.

ـ مجلة المجتمع الكويتية: «الشيخ محمد باقر الصَّدر أبرز المراجع العلمية المعاصرين للمذهب الجعفري وأحد أبرز المفكرين الإسلاميين... ونحن بعيداً عن الجانب السياسي والخلاف المذهبي نرى في فُقدان الشيخ الصَّدر خسارة لثروة كان وجودها يُثري المكتبة العربية والإسلامية»[1].

الدكتور زكي نجيب محمود: «إنَّ إعدام مفكر ساهم في تنمية العقل العربي والإسلامي تثير لدينا مشاعر التقزز والاشمئزاز، فالدول المتقدمة تكرم أفذاذها أما العراق فيعدم مفكريه»[2].

---

(1) أبو زيد، م.س، ج4، ص330.

(2) أبو زيد، م.س، ج4، ص331.

الباب الأول

التَّجديد في المنهج
وبناء النَّظرية الإسلامية

الفصل الأول: نظريَّة المعرفة وإعادة صياغة علم الكلام الإسلامي

الفصل الثاني: فقه النظريَّة أو الأفق الاجتماعي في الفقه

الفصل الثالث: النَّظرية القرآنية

الفصل الرابع: النظريَّة القرآنية في تفسير التاريخ

الفصل الأول

نظـريّـة المعـرفـة وإعــادة صياغة علم الكلام الإسلامي

تقديم استشرافي:

في قضايا الكلام والعقيدة تخطَّى الصَّدر مناهج علم الكلام التقليدي وسجالاته المعهودة، بمنهج جديد يتجاوز نقاط فراغ وأسئلة مكرورة لم تقف أمامها إجابات قطعية، إلى ميدان آخر من البحث العقلي الذي يُؤلِّف من نقاط الاشتراك والافتراق موضوعات كُلِّية تعيد تنظيم البحث الكلامي وفق أدوات جديدة تبتعد بها عن إشكاليات الأخبار والروايات التي قد تتعرض للنقد سنداً ودلالة؛ ذلك أن خصوصية الأخبار هي واحدة من أهم آفاتها، فهي عادة مختصة بطائفة آمنت بها ورَكَنَتْ إليها، دون غيرها من الطوائف. وبالتالي فهي لا تشكل أكثر من سُور وقائي يتحصن داخله أصحابه بقدر ما يوفر لهم من حصانة، دون أن يشكل أداة حوارية تبادلية تتّصل بالآخر لتُؤسِّس جسوراً للتواصل والترابط. إنَّها تؤلف كيانات، أو (محميات عقيدية) مفصولة عن بعضها بأسوار مختلفة الأشكال والأبعاد. وهذا ما ساعد على بقاء هذا التَّمترس السلبي قائماً وحاكماً على العلاقات الفكرية بين الفرق والمذاهب والأديان.

ومن ناحية أخرى، فهو حين استبعد الاتكاء على النُّصوص والمتون العقيدية، واستدعى العقل بديلاً عنها، تجنب أيضاً بالقدر نفسه اعتماد العقل النظري الذي يقيم للمعرفة هياكل تجريدية، كما استبعد أيضاً أدوات المنطق الأرسطي التي عادة ما تقيم النتائج على مقدمات افتراضية، معتمداً منطق الاستقراء في مسعى تأسيسي للبرهان على أمهات قضايا العقيدة الإسلامية.

نظريَّة المعرفة

البناء النظري للمعرفة، هو الذي يمثِّل المنطلق والأساس في بناء فلسفة عن الكون والحياة.

والبحث في نظرية المعرفة يقع على محورين، الأوَّل: مصادر المعرفة. والثاني: قيمة المعرفة.

وعلى مستوى مصادر المعرفة يتصدَّر السؤال: ما هو المصدر الأساس للإدراك بصورة عامَّة في الذهن البشري؟

وهنا ينشعب الكلام بانشعاب الإدراك إلى تصوُّر وتصديق..

والتصوُّر بشكل عامٍّ يمثِّل الإدراك البسيط، إدراك المعاني المجرَّدة، بغض النظر عن مصاديقها الموجودة في الخارج، وبغضِّ النَّظر عن وجود مصاديق لها في الخارج أو عدمه، كتصوُّرنا لمعنى الحرارة، أو الصوت، أو تصوُّرنا للإنسان، أو الشجرة، أو الجبل، بشكل عامٍّ، لا من حيث الأفراد التي يتشخَّص فيها.

وبمعنى آخر هو الوجود الذهني للأشياء أو المعاني، وقد تتولَّد في الذهن صورة ليس لها وجود خارجي. بعض هذه المُدركات الذهنية

بسيط، صورة واحدة في الذهن للحرارة، وبعضها مركَّب من صورتين ذهنيَّتين أو أكثر، وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب التصوُّر، التصوُّر المركَّب، كأن نتصوَّر ناراً زرقاء، أو جبلاً نصفه من ذهب ونصفه الآخر من فضَّة.

كيف تنشأ هذه التصوُّرات في الذهن؟ ما هو مصدرها الأساس، العام؟

الإجابات متعدِّدة، في مراحل مرَّت بها نظرية المعرفة، وقامت على أساسها الفلسفات المختلفة.

عند أفلاطون كان «الاستذكار» هو مصدر كلِّ الصور الذهنية؛ ذلك أنَّ النفس الإنسانية ـ في فلسفة أفلاطون ـ موجودة قديماً قبل البدن، طليقة، قادرة على الاتِّصال بكلِّ الحقائق المجرَّدة عن المادَّة «المُثُل» فلمَّا هبطت إلى الجسد وعالم المادَّة ذُهِلت ذهولاً تامَّاً عن معلوماتها، لكنَّها تعود إلى «استذكار» تلك المعلومات عن طريق مشاهداتها وإحساسها بالمعاني والأشياء التي ما هي إلا انعكاسات لتلك المُثُل التي تعرَّفت عليها في عهدها الأوَّل. وهكذا أقامت الفلسفة صرحها على خرافة، زيَّفها تلميذه أرسطو الذي أدرك أنَّ المعاني المحسوسة في الذهن هي نفسها المعاني التي يُدركها الذهن بعد تجريدها عن الخصائص المميِّزة لأفرادها.

وفي أوروبا عهد النهضة وأوروبا الحديثة تعدَّدت الإجابات واختلفت، بين ثنائية «الحسِّ، والفطرة». في المدرسة العقلية، (ديكارت نموذجاً)، يُعتبر الحسُّ مصدراً للكثير من التصوُّرات، فيما يختفي أثر الحسِّ في طائفة أُخرى من التصوُّرات ليكون مصدرها الفطرة، التي تولِّد

طائفةً من التصوُّرات عن طريق الاستنباط. وبين تفرُّد «الحسِّ» في صناعة التصوُّرات، لدى المدرسة الحسِّية، (جون لوك نموذجاً).

وبين الاتِّجاهين معارك فلسفية واسعة، انتهت في أوروبا لصالح المدرسة الثانية، الحسِّية التجريبية، التي اختزلت دور العقل بالاستجابة للمحسوسات، ذاهلةً عن أنَّ التجربة التي أثبتت لديها مصدرية الحسِّ لجميع التصوُّرات، لا يمكنها أن تنفي قدرة الذهن على توليد معان جديدة، لم تُدرَك بالحسِّ من المعاني المحسوسة، فالعلَّة والمعلول حقيقتان تقوم عليهما التجربة، وكلاهما محسوس، فليسا مدار بحث هنا، غير أنَّ هنالك حقيقةً ثالثةً، هي تلك الصلة الأكيدة بين العلَّة والمعلول، والتي على أساسها ينتج المعلول عن علَّته، هذه الحقيقة الثالثة لا يمكن للحسِّ أن يدركها، ولكنَّ الذهن يُولِّدها من ملاحظة ترتُّب المعلول على علَّته[1].

هذا التوليد الذهني هو الذي اصطلح عليه الشهيد الصَّدر «الانتزاع» ليسمِّي به النظرية المعتمدة لديه:

«نظرية الانتزاع»: وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامَّة، وتتلخَّص في تقسيم التصوُّرات الذهنية إلى قسمين: تصوُّرات أوَّلية، وتصوُّرات ثانوية.

فالتصوُّرات الأوَّلية: هي الأساس التصوُّري للذهن البشري، وتتولَّد من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصوَّر الحرارة لأنَّنا أدركناها باللَّمس، ونتصوَّر اللون؛ لأنَّنا أدركناه بالبصر، وهكذا... مع

(1) أنظر: الصدر، فلسفتنا، ص 51 ـ 60.

جميع المعاني التي نُدركها عن طريق الحواس، فإنَّ الإحساس بكلِّ واحدٍ منها، هو السبب في تصوُّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكَّل من هذه المعاني القاعدة الأوَّلية للتصوُّر، وينشئ الذهن بناءً على هذه القاعدة «التصوُّرات الثانوية»، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء. وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ «الانتزاع» فيولِّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوَّلية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحسِّ وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدِّمها الحسُّ إلى الذهن والفكر.

وهذه النظرية تتَّسق مع البُرهان والتجربة، ويمكنها أن تفسِّر جميع المفردات التصوُّرية تفسيراً متماسكاً[1].

وبهذا يُحسم القول بوضوح في المرتبة الأُولى من مراتب الإدراك.. «التصوُّر» لينتقل إلى المرحلة الأصعب، مصادر «التصديق» الذى ينطوي على الحكم، ويحصل به الإنسان على المعرفة الموضوعية..

وهذا هو الشطر الأهمُّ في بحث مصادر المعرفة، فأصل المعرفة التصديقية هو الذي يقوم عليه صرح العلم الإنساني بالمستوى الأهمِّ؛ ذلك لأنَّ التصوُّر بمختلف ألوانه لا يشكِّل «قيمةً موضوعية» فهو وجود ذهني «لا يُبرهن على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك» وإنَّما المعرفة التصديقية وحدها هي التي «تملك خاصيَّة الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 61 ـ 62.

(2) المصدر نفسه، ص 141.

وفي تفسير مصادر المعرفة التصديقية مذهبان رئيسان:

يرى الأوَّل أنَّ التجربة هي المصدر الأوَّل لجميع المعارف البشرية، فبدونها لا يمكن للإنسان أن يعرف حقيقةً واحدة من الحقائق مهما كانت واضحة، هذه هي خلاصة «المذهب التجريبي» الذي يمكن أن يكون مأزقه الأساس هو اختزال المعارف البشرية في حدود التجربة، فما لا يمكن إثباته تجريبياً فهو مَنْفيٌ، لا وجود له. ومع ما ينطوي عليه هذا الفهم من مفارقة فلسفية؛ إذ إنَّ نفي الشيء هو في نفسه معرفة يقينية، والمعرفة اليقينية غير ممكنة بدون التجربة، والتجربة لم تثبت أنَّ هذا الشيء لا وجود له، بل غاية قولها إنَّ هذا الشيء لا يمكنه أن يدخل ميداني الخاص، هذا كلُّ ما تقوله التجربة، فيكون إنكار وجوده مفارقة فلسفية، وقول بشيء لم تثبته التجربة.

ومع هذا، فإنَّ المأزق الأساس الذي يقع فيه المذهب التجريبي يبقى هو اختزال المعارف البشرية في حدود التجربة، الأمر الذي تمرَّد عليه بعض أنصار هذا المذهب والمدافعين عنه، فالماركسيون، وهم تجريبيون، اعترفوا بمساحة مهمَّة للذهن البشري في استنباط المعارف وراء حدود التجربة، فالمعارف التي نكتسبها من التجربة لا تمثِّل سوى الخطوة الأُولى من خطوات المعرفة. أما الخطوة الثانية والأهمُّ، فهي دور العقل في صياغة المفاهيم والاستنتاجات، على ضوء ما حصَّله من معارف أوَّلية عن طريق التجربة.

هنا ستبرز قوَّة المذهب الثاني «المذهب العقلي» فما هو ذلك الشيء الذي يصبح معه انتقالنا من الخطوة الأُولى إلى الثانية مفهوماً؟ ما هي

أدوات الذهن في الانتقال من المدركات الأوَّلية إلى الاستنتاج وصياغة المفهوم والنظرية في المعرفة التصديقية؟

تلك هي دعامة المذهب العقلي: «المعارف العقلية المستقلَّة عن التجربة».

فالمذهب العقلي يؤمن بأنَّ الركيزة الأساس للمعرفة هي المعارف العقلية الضرورية، فهي معارف يقينية، غنية عن البرهان، خارجة عن حدود التجربة، من قبيل: «النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد في آن واحد» وهو مبدأ عدم التناقض، و«الحادث لا يوجد من دون سبب» و«الكلُّ أكبر من الجزء» و«ترتُّب المعلول على علَّته» ونظائرها.

وهذه المعارف الضرورية ليست فقط ركيزة للمعرفة، بل هي ميزان أيضاً تُقاس على ضوئه صحَّة كلِّ فكرة أو خطأها.

فهذه المعارف هي الأساس في الانتقال من المُدركات الحاصلة من الحسِّ والتجربة، إلى المفاهيم والاستنتاجات النظرية، فلا يمكن للمذهب التجريبي الاستغناء عنها وهو يصدر أحكامه في تعميم استنتاجاته الجزئية على الموضوع الذي خضعت بعض أفراده للتجربة.

لكن في الوقت الذي مثَّلت هذه القضية نقطة القوَّة في المذهب العقلي، فإنَّها ستجرُّه لاحقاً إلى مأزق من نوع آخر، كان المذهب التجريبي في منجاة منه.

تلك هي مسألة التعميم في الأفكار، واتِّجاه السير الفكري، فهو عند العقليين اتِّجاه نُزولي، من الكلِّيات إلى الجزئيات، ونموذجه القياس

المنطقي، ومثاله: «كلُّ إنسان فانٍ» قضية كبرى وكلِّية، و«محمَّد إنسان» قضية صغرى، ف»محمَّد فانٍ» نتيجة، فالنتيجة لا تكون أكبر من مقدِّماتها، فهي أما أصغر منها أو مساوية لها. هذا نمط السير الفكري في المذهب العقلي.

وبخلافه المذهب التجريبي، فهو يسير صعوداً من الجزئيات الخاضعة للتجربة، إلى الكلِّيات. من هنا فهو يعتمد الاستقراء، ولا يعترف بالقياس. وليس للقياس معنىً في دائرته، فما معنى استنتاجنا أنَّ «محمَّداً فانٍ» من تينك المقدِّمتين: «كلُّ إنسان فانٍ» و«محمَّد إنسان»؟ فعند قولنا «كلُّ إنسان فانٍ» عمَّمنا قاعدةً ثابتةً على جميع أفراد الإنسان، فإذا قُلنا بعدها: «محمَّد إنسان» فإمَّا أن نكون عارفين منذ البداية أنَّ محمَّداً إنسان، وعندئذ قد حكمنا بفنائه عند إطلاق المقدِّمة الأُولى التي تقضي على سائر أفراد الناس بالفناء، فلا معنى لهذه العملية العقلية أصلاً. وإمَّا أن نكون جاهلين بانطباق القانون على هذا الفرد من الناس، محمَّد، وعندئذ يكون تعميمنا باطلاً؛ لأنَّنا أطلقنا حكماً عامَّاً قبل أن نقطع بانطباقه على سائر أفراده.

القضية المهمَّة هنا، هي: أنَّ الشهيد الصَّدر الذي انتصر(في كتابه فلسفتنا) لنمط السير الفكري في المذهب العقلي إلى حدِّ تفسير عملية الاستقراء ذاتها في المذهب التجريبي بعكس اتِّجاهها، لتتواءم مع المذهب العقلي، سيعود بعد حين ليجهز على ما انتصر له اليوم.

فيقول هنا: إنَّ السير الفكري، حتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأوَّل وهلة أنَّ الذهن ينتقل فيه من موضوعات جزئية إلى قواعد وقوانين، إنَّما يكون السير في حقيقته من العامِّ إلى الخاص؛ أي موافقاً لما في

القياس العقلي؛ بحجَّة أنَّ تعميم المدركات الجزئية إنَّما يستند إلى قاعدة عقلية كلِّية، مفادها: أنَّ الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس[1].

هذه هي القضية المهمَّة هنا التي سيعود الشهيد إلى ضدِّها في «الأُسس المنطقية للاستقراء» دون أن يتراجع عن الأساس الذي يقوم عليه المذهب العقلي، والذي شكَّل نقطةً واحدة فيه، وهو الارتكاز إلى معارف عقلية ضرورية في بناء المعارف التصديقية، ودون أن يمسَّ «نظرية الانتزاع» في مصدر المعرفة التصوُّرية.

وهناك، في «الأُسس المنطقية للاستقراء» الفتح الفكري الجبَّار، سيوظِّف هذا السير التصاعدي، من الخاصِّ إلى العامِّ، من الجزئي إلى الكلِّي، في البرهان على أُصول الدين، ليدخل هذا الفن ميدان علم الكلام لأوَّل مرَّة على هذا النحو العلمي الجاد.

وقبل الانتقال إلى ذلك الميدان الجديد نقف عند الخلاصة في قيمة المعرفة في «فلسفتنا» عند الصَّدر، وهي: «إنَّ مردَّ المعارف التصديقية جميعاً إلى معارف أساسية ضرورية، هي الأساس العام لجميع الحقائق العلمية.

وإنَّ قيمة النظريَّات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية موقوفة على مدى دقَّتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية.

وفي المجالات غير التجريبية، كما في مسائل الميتافيزيقيا، ترتكز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات،

---

(1) أنظر: فلسفتنا، ص 66 و73.

ولكنَّ هذا التطبيق قد يتمُّ فيها بصورة مستقلة عن التجربة، عن طريق عملية تفكير واستنباط عقليٍّ بحت.. وقد يتوقَّف استنتاج النظرية الفلسفية أو الميتافيزيقية من المبادئ الضرورية على التجربة أيضاً، فيكون للنظرية الفلسفية حينئذ نفس ما للنظريات العلمية من قيمة ودرجة»[1].

المعرفة وفق «المذهب الذَّاتي»

تدخل نظرية المعرفة عند الصَّدر دوراً جديداً، فهنا سيكون الاستقراء هو المصدر العلمي لمعظم المبادئ العقلية الضرورية التي تمثِّل أساس المعرفة وفق المذهب العقلي. لكنَّه الاستقراء الذي استطاع أن يتخلَّص من كلِّ المشكلات التي تلاحقه في إطار المذهب العقلي، وإطار المذهب التجريبي معاً.

والمراد بالاستقراء، هو: كلُّ استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدِّمات التي ساهمت في تكوينه؛ أي أنَّ السير الفكري فيه سيكون من الخاصِّ إلى العام، معاكساً للسير الفكري في الدليل الاستنباطي الذي يقوم على القياس[2].

إنَّه نمط من الاستدلال يؤدِّي إلى العلم بالتعميم دون الاستعانة بأيِّ مبادئ عقلية قبلية[3].

وليس هذا الاستقراء هو نفسه الذي يتحدَّث عنه المنطق الأرسطي الذي يفهم الاستقراء بأنَّه كلُّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات

---

(1) فلسفتنا، ص 143 ـ 144 باختصار.

(2) محمَّد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء، ص 6.

(3) محمَّد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء، ص 85.

والأفراد، دون أن يميِّز بين الملاحظة والتجربة، والذي قسَّم الاستقراء على هذا الأساس إلى استقراء كامل واستقراء ناقص[1].

ومنطق الاستقراء في المذهب الذاتي «الصَّدري» لا يعدُّ الاستقراء الكامل استقراءً؛ إذ إنَّ نتيجته مساوية دائماً لمقدِّماته، فلا يصدق عليه السير من الخاصِّ إلى العام، وإنَّما الذي تنصبُّ عليه الدراسة هنا هو الاستقراء الناقص وفق المنطق الأرسطي، والذي سيكتسب قيمته المعرفية التامَّة من خلال نظرية الاحتمالات في ثوبها الجديد، ليكون دليلاً عملياً على كثير من المعارف، ليس الطبيعيَّة فحسب، بل الميتافيزيقيَّة أيضاً.

ومن هنا، تكتسب المعارف البشرية، حتى الميتافيزيقية منها، قيمةً أكبر، فالنظرية الميتافيزيقية ستكون هنا شأنها شأن النظرية العلمية، تأتي منسجمةً مع التسلسل الفكري التصاعدي من الجزئي إلى الكلِّي، لتأخذ موقعها في ذروة العملية الفكرية.. بدلاً من أن تتدلَّى من كلِّية عقلية كبرى تلعب دور السلطة على الفكر، دون أن يكون للفكر دور في إثباتها.

فمنطق الاستقراء في المذهب الذاتي يُضيف نوعاً جديداً من المعارف، فوق النوعين اللذين أقرَّهما المذهب العقلي، ففوق المعارف الأوَّلية، ثُمَّ المعارف الثانوية المستنتجة من المعارف السابقة بالتوالد الموضوعي، يأتي الصنف الثالث وهو المعارف الثانوية المُستنتجة بالتوالد الذاتي، وتشمل كلَّ التعميمات الاستقرائية، فكلُّ تعميم استقرائي

(1) المصدر نفسه، ص 13.

هو مستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد بينها وبين ذلك التعميم أيُّ تلازم، ثُمَّ ينشأ العلم بالتعميم عن طريق العلم بتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي.

أي أنَّ المعرفة لا يُشترط أن تقوم على أساس التلازم الموضوعي بين المقدّمات والنتائج.

ومن هنا، يقدِّم الشهيد الصَّدر صياغةً جديدةً لمصادر المعرفة التصديقية، وقيمتها، وخلاصتها:

- إنَّ هناك مبدأين عقليين قَبْليين فقط تستند إليهما المعارف البشرية، هما: مبدأ عدم التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال.
- وإنَّ المعرفة البشرية تستمدُّ قيمتها من مدى اعتمادها هذين المبدأين وانطلاقها منهما[1].
- أما المبادئ العقلية القَبْلية في المذهب العقلي فهي على نحوين: الأوّل، ويشمل مُعظم هذه المبادئ «أربعة من ستَّة: القضايا التجريبية، والحدسية، والمتواترة، والمحسوسة» وهذه كلُّها قضايا استقرائية تقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد[2].

أمَّا النحو الثاني، ويشمل «الأوَّليات، والفطريات»، فهي وإن كانت مبادئ قَبْلية إلاَّ أنَّه يمكن الاستدلال عليها استقرائياً[3].

ومن هنا، فإنَّ المذهب التجريبي أيضاً يقع في المأزق المعرفي حين

---

(1) محمَّد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء، ص 436 ـ 437.

(2) المصدر نفسه، ص 433.

(3) المصدر نفسه، ص 434 ـ 436.

يختزل مصادر المعرفة بالحسِّ والتجربة، الأمر الذي أرغمه على التشكيك بقيمة المعرفة الناتجة عن هذا المصدر الوحيد في العلوم الطبيعية، ثُمَّ إلغاء كلِّ القضايا التي لا تخضع للحسِّ والتجربة وتجريدها من أيِّ قيمة معرفية، بعد أن عجز وفق مذهبه هذا عن إيجاد ما يبرِّر التعميم الموضوعي الصادق، الأمر الذي ينجو منه المذهب الذاتي بإثبات المبدأين الأوَّليين: مبدأ عدم التناقض، وبديهيات حساب الاحتمال[1].

لقد كشف المذهب الذَّاتي في المعرفة عن «الأُسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضم كلَّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة. .

واستطاع أن يقدِّم اتِّجاهاً جديداً في نظرية المعرفة البشرية، يفسِّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً. .

وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت على حقيقة في غاية الأهمِّية من الناحية العقائدية. .

وهذه الحقيقة هي: إنَّ الأُسس المنطقية التي تقوم عليها كلُّ الاستدلالات العلمية المستمدَّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأُسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبِّر لهذا العالم عن طريق ما يتَّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنَّ هذا الاستدلال استقرائي بطبيعته. .

وهكذا نُبرهن على أنَّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي

(1) المصدر نفسه، ص 451 ـ 467.

الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما»[1].

وهكذا اقتحم الصَّدر على المذهب التجريبي أسواره، لينفخ فيه الروح، ويُثبت بأنَّه قادر على أن يتسلَّح بالسلاح العلمي الدقيق الذي يؤهِّله ليس فقط إلى بلوغ المعرفة اليقينية في حدود التجربة والحس، بل إلى المعرفة اليقينية أيضاً في القضايا الميتافيزيقية، وبالأدوات ذاتها التي يتعامل من خلالها مع القضايا التجريبية. ويُطلُّ الشهيد الصَّدر بعد ذلك على مختلف مباحث العقيدة، من خلال هذا المنهج نفسه الذي يمثِّل نقلةً نوعيةً في علم الكلام الإسلامي.

ويُدرك الباحث أنَّ هذا المنهج كفيل بأن يُعيد صياغة علم الكلام الإسلامي كلِّه الذي قام على أساس المنطق الأرسطي في دائرة المذهب العقلي.

ولقد كان الصَّدر ينوِّه بذلك ويصرِّح أحياناً بمؤاخذاته على البراهين الكلامية التي اعتمدها السلف «فقد كان يتحفَّظ على كثير من آراء السلف، ورغم تحفُّظه العام تسرَّبت على لسانه الكريم أسرار تطلقها كلمات موجزة أصغى إليها بعض المقرَّبين من طلاَّبه تنبئ بتحوُّل كبير سيطرأ على نظرية الوجود وأبحاث الميتافيزيقيا.

وقد كان السيد الشهيد في خِيفة وتردُّد وهو على أعتاب طرح هذا التحوُّل، ولعلَّ العقل لم يبلغ الرشد الكافي لقبول تلك الأفكار»[2].

---

(1) محمَّد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء، ص 469.

(2) السيد عمَّار أبو رغيف، نظرية المعرفة في ضوء الأُسس المنطقية للاستقراء، مجلة المنهاج ـ العدد 17، ص 133.

وهناكَ نُقولٌ أُخرى عنه تؤكد هذا، منها قوله: «إن مباني الفلسفة الأرسطية غير صحيحة، وأنا باستطاعتي أن أكتب كتاباً أُبيِّن فيه المباني الصحيحة، ولكن هل إذا دوَّنتُ هذا الكتاب سيخلد الإسلام؟ علينا بكتاباتنا أن نخدم الإسلام، وهذا الكتاب ليس فيه خدمة للإسلام؛ لأنَّ قسماً كبيراً من العقائد الإسلامية (عقائد المسلمين) مبني على فلسفة أرسطو، فلو رَدَدْنا هذه الفلسفة لربما سبَّب ذلك بَلْبلة على مستوى العقائد...»[1].

وحين توقف عن كتاب (مجتمعنا) سأله الشيخ نجيب سْويدان عن ذلك، فقال: «إنَّ هذا الكتاب موجود بمسودَّاته، ولكني أخشى أن أصطدم بواقع اجتماعي موجود في العالم العربي والعالم الإسلامي. إنَّ إخراجه إلى الساحة في هذه الفترة ربما يخلق مشاكل نحن في غنى عنها ولن نتمكن من مواجهتها في هذه المرحلة. إنَّ الكتاب يمس بشكل مباشر تقاليد وأوضاعاً اجتماعية قائمة في العالم العربي والإسلامي، ومن الممكن أن تنعكس مواجهتها في هذه المرحلة سلباً على العمل الإسلامي»[2].

ولكن في الحدود التي يسمح بها العقل تعامل الشهيد الصَّدر وفق منهج جديد في مباحث أُصول الدين.

منهج الاستدلال على أُصول الدين

الجديد هنا جديدٌ حقَّاً أيضاً، وهو تطبيق منهج الاستقراء في علم

(1) أبو زيد العاملي، مصدر سابق، ج1 ص 293.

(2) أبو زيد العاملي، مصدر سابق، ج1 ص 340.

الكلام، للبرهان على أُصول الدين بمنهج جديد يمتاز على المنهج التقليدي القائم على أُسس المنطق الأرسطي من وجوه:

فهو مُستغنٍ عن المصادرات التي يلجأ إليها الدليل الاستنباطي، من ناحية، وهو «أقرب إلى الفهم البشري، وأقدر على مَلْء وجدان الإنسان بالإيمان»[1]. من ناحية أُخرى.

ولأوَّل مرَّة يدخل منهج الاستقراء، بعد تقييمه على نحو دقيق ومعمَّق كمنهج استدلالي، مجال علم الكلام الإسلامي، فبعد التأسيس النظري المعمَّق لهذا المنهج، وتقييمه علمياً بكلِّ وسائل التقييم العلمية، ينتقل به الشهيد الصَّدر إلى حيِّز التطبيق، فيمارسه في إثبات وجود الصانع، وفي مسلَّمات مهمَّة في مبحث النبوَّة، وفي إثبات كفاءة الرسالة الإسلامية وصلاحيَّتها لكلِّ زمان ومكان.

ويلخِّص منهجه في الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات بالخطوات الخمس الآتية:

1 ـ نواجه في مجال الحسِّ والتجربة ظواهر عديدة.

2 ـ ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها.. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيةً صالحةً لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، فإذا كانت هذه الفرضية ثابتة في الواقع فهي تستبطن وجود، أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

---

(1) الأُسس المنطقية للاستقراء، ص 469.

3 ـ إثبات أنَّ هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلِّها مجتمعةً ضئيلة جدًّاً، كنسبة واحد في المئة، أو واحد في الألف، وهكذا.

4 ـ نستخلصُ من ذلك أنَّ الفرضية صادقة، ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسسنا وجودها في الخطوة الأُولى.

5 ـ العودة إلى حساب الاحتمالات لمعرفة مدى إثبات تلك الظواهر لهذه الفرضية، إذ إنَّ درجة الإثبات هذه تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر إلى عدم وجودها، على افتراض كذب الفرضية.. فكلَّما كانت هذه النِّسبة أقلَّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحَّة الفرضية[1].

يتناول الصَّدر هذا الموضوع بتفصيل أعمق وتقييمات أوسع في «الأُسس المنطقية للاستقراء» ثُمَّ يعرضه موجزاً مُبسَّطاً في «موجز في أُصول الدين» لذا كثيراً ما يُحيل من «موجز» إلى «الأُسس» لغرض التوسُّع في الاطِّلاع.

وعلى أساس هذه الخطوات يأتي على إثبات وجود الله تعالى، وفق المنهج العلمي الاستقرائي وقواعده وأدواته، فبعد جمع الملاحظات والظواهر، وتقديم الفرضيات الممكنة في تفسير هذه الظواهر، ثُمَّ تقييم هذه الفرضيات على ضوء حساب الاحتمالات «نَصلُ إلى النتيجة

(1) السيد محمد باقر الصدر، موجز في أُصول الدين، تحقيق عبد الجبَّار الرفاعي ص 129 ـ 130.

القاطعة، وهي أنَّ للكون صانعاً حكيماً، بدلالة كلِّ ما في الكون من آيات الاتِّساق والتدبير»[1] بعد أن أخفقت جميع الفرضيات الأُخرى في تفسيرها.

ويأخذ هذا المنهج العلمي دوره الرائع في إثبات ظاهرة النبوَّة، من خلال الدراسة المفصَّلة لطبيعة الإنسان والتاريخ، حقيقة طبيعة الإنسان التي يكشفها السَّبر التاريخي، والتي تتَّخذ فيها النبوَّة والوحي موقعهما الطبيعي.. وفي المسار نفسه يأخذ المعاد موقعه دون الحاجة إلى مصادرات عقلية قد لا توفِّر درجة اليقين التي يوفِّرها هذا الاستدلال العلمي.

فقضية نُبوَّة محمَّد(ص) ومصداقية رسالته تُدرس على أساس طبيعة الرسالة وخصائصها، وطبيعة المرسَل واستعدادته قبل الرسالة وبعدها.. وبعد توفير كلِّ الملاحظات والظروف ذات العلاقة، وتقديم الفرضيات الممكنة في تفسيرها يخلص إلى «أنَّ النتيجة إذا جاءت أكبر من الظروف والعوامل المحسوسة، بحكم الاستقراء للحالات المماثلة، كشفت عن وجود شيء غير منظور وراء تلك الظروف والعوامل المحسوسة»[2].

وذلك هو «عامل الوحي، عامل النبوَّة، الذي يمثِّل تدخُّل السماء في توجيه الأرض»[3].

إنَّ اعتماد هذا المنهج في الاستدلال على أُصول الدين في الوقت

---

(1) موجز في أُصول الدين، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ص 192.

الذي يمثِّل الخطوة الرائدة في تطبيقات المنهج الذاتي المكتشف في المعرفة لينقل النظرية المكتشفة إلى الواقع التطبيقي، يعدُّ في الوقت نفسه خطوة رائعة على مستوى علم الكلام الإسلامي، أحدثت فيه نقلةً نوعية، وسلَّحته بالأدوات الكافية للإجابة على أسئلة العصر المثارة بوجه الاستدلال الكلامي التقليدي.

إضافة إلى هذا يتميز علم الكلام الجديد هذا ببعده الاجتماعي، الذي يمنح أصول الدين قيمتها الحركية وفاعليتها في الخلق والتَّجديد الدائبين:

فالتوحيد هو العنصر الذي «يُحدث تغييراً نوعياً في بُنية العلاقات الاجتماعية»[1]، لأنَّ التوحيد هو «سند الإنسانية في تحرُّرها الداخلي من كلِّ العبوديات، كما أنَّه سند التحرُّر الإنساني في كلِّ المجالات»[2].

فالتوحيد ليس فقط يصنع إنساناً «يرفع رأسه حرّاً أبيّاً، ولا يستشعر ذلَّ العبودية والهوان أمام أيِّ قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها»[3] بل هو إلى جانب ذلك «يُنشئ في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبَّل فكرةً دون تمحيص، ولا يؤمن بعقيدة ما لم تحصل على برهان، ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرية الفكرية، وعاصماً للإنسان من التفريط بها بدافع من تقليد أو تعصُّب أو خرافة»[4].

---

(1) مجموعة مؤلفات الشهيد الصدر، المدرسة القرآنية، مج13، ص100.
(2) المصدر نفسه، ص 87.
(3) المصدر نفسه، ص 89.
(4) المصدر نفسه، ص 94.

أمَّا النبوَّة، فهي ليست علاقة غيبية بالأرض تنتهي عند الوعظ والإرشاد، بل هي «عميلة استبدال ثوري، وتصفية نهائية للاستغلال ولكلِّ أنواع الظلم البشري»[1].

وعلى ضوء هذا الفهم الاجتماعي تكون أُصول الدين «التي تمثِّل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساس لرسالة السماء، هي في نفس الوقت تمثِّل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأُسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامَّة على الأرض»[2].

وهكذا ينتهي التصوُّر الاجتماعي لأُصول الدين ومبادئ العقيدة إلى «أنَّ الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، ومن هُنا كان ثورةً فريدةً على مرِّ التاريخ»[3] [4].

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 35 ـ 123.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 33.

(4) بتفصيل مناسب: عبد السلام زين العابدين، الإمام الشهيد الصدر من فقه النصِّ إلى فقه النظرية، مجلة قضايا إسلامية ـ العدد1، ص 89 ـ 98؛ وعبد الجبَّار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، سلسلة رواد الإصلاح ـ الكتاب الأوَّل، مؤسَّسة التوحيد للنشر الثقافي ـ ط1 ـ 1418هـ ، ص 117 ـ 137.

الفصل الثاني

فقه النظريَّة أو الأفق الاجتماعي للفقه

القسم الأول

فقه الفرد وفقه المجتمع

الأُفق الفقهي المألوف محدود وسلبي للغاية، فهو مهيَّأ فقط للتراجع أمام كلِّ واقع مُستجد، وليس مهيَّأً لمعالجة الواقع، فإذا كان هناك ما يبرِّره في أدوار تاريخية سالفة، فإنَّ كلَّ تلك المبرِّرات لا تصلح لأن تكون مبرِّراً مقبولاً لإدامة هذه الحال.

وليس من المبرّر أن يظلّ الفقه يدور مدار الأحكام الفردية، لتكون ذروة إنجازاته في إيجاد الحلول لأحكام مستعصية يتعرض لها فرد يواجه قضية دخلت على موضوعها ملابسات جديدة، فرضتها قوانين الحياة المستجدة، على نحو الفتوى التي تُبرِّر للمتعبِّد موقفه إزاءها، ومن ثم تُدعى هذه الفتاوى بالمسائل المستحدثة، وليس فيها من الاستحداث سوى طُرق تبرير السلوك الجديد وتسويغه فقهياً، ولو على سبيل الغض عن الحقيقة الخارجية للموضوع، والاستعانة بـ«الحيل الشَّرعية»!

إنَّ المسائل الحيوية المستحدثة في المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أكبر بكثير من أن تعالج عن طريق الالتفاف على موضوعاتها من أجل البحث عن سلوك مُبرّر حيالها. إنَّها تتوقف بشكل كامل على استيعاب دقيق وشامل لموضوعاتها، ولما لهذه الموضوعات من علائق معقّدة بموضوعات أخرى تفرض نفسها على الواقع. وهذا الاستيعاب لا يُمكن تحصيله دون تحصيل المعرفة الجيدة بإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة، والأُسس النَّظرية التي تقوم عليها هذه المعاملات المستجدة. ولمّا لم يتوفر الفقيه التقليدي على هذا الشرط الأساسي، فإنَّه لا يستطيع أن يتجاوز تلك الأنساق الفردية المحدودة، كما لا يستطيع أن يقدّم حلوله «المستحدثة» على نحو الاستيعاب للقضية وموضوعها، فيلجأ مُرغماً إلى «الفتاوى الشَّرطية«: إذا كان الموضوع كذا، فحكمه كذا! هذه الفتاوى التي إذا كانت قد أخرجت الفقيه من مأزق الحرج أمام مسئلة لا يملك عُدة توفير الإجابة الموضوعية عليها، فإنَّها ألقت بالتبعة على الفرد الذي سيكون هو المسؤول عن تحديد الموضوع الذي عجز الفقيه عن تحديده.

لقد ترك هذا الدور السلبي للفقيه آثاره الكبيرة في أُفق الفقه ومداه.

ـ حصل انكماش في الهدف الذي يصبو إليه الفقه، فأُهملت وغابت المواضيع التي تمهِّد للمجال التطبيقي الاجتماعي، كلُّها، نتيجة الانكماش في الهدف، فاتَّجه الفقيه إلى الفرد وحده وحاجاته الخاصَّة، تاركاً المجتمع وحاجاته إلى تنظيم الحياة الاجتماعية. .

ـ لقد طال الزمن على هذا المنهج الارتدادي فترسَّخ في الذِّهن على أنَّه غاية الشريعة ومداها، تسرَّبت الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة

نفسها، فأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكأنَّ الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب![1].

مما لا شك فيه أنّ التتبّع التاريخي لحركة الاجتهاد في الإسلام يرسمُ لنا خطّاً بيانياً كثير الزوايا والمنعطفات الشاهدة على أدوار البعث والانحسار المتعاقبة على هذه الحركة، وعلى الوعي الشامل لدورها في الحياة.

ولعلّ أوّل انحسار تُواجهه عملية الاجتهاد في الإسلام هو ما نتج عن تقليص مساحة الفقه، وقصره على الأحكام الشرعية التي تتركّز حول الأفراد في عباداتهم ومعاملاتهم، المبدأ الذي لا ينسجم مع شمول الإسلام، وانفتاح الفقه على جوانب الحياة المختلفة سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً وتربوياً.

إنّ العامل الأساس الذي تسبّب في انكماش الفقه إلى هذه المساحة الضيّقة هو بلا ترديد: الظروف السياسية القاهرة التي أرغمت الكثير من علماء ومفكّري الإسلام على «الانفصال عن الواقع ومتطلّباته»[2] ذلك منذ تحوّلت دولة الخلافة إلى ملك في النظام الملكي الذي أقامه معاوية، فحدث تحوّل، بيقين، في قضايا إسلامية مهمة، وبدأ يتجمّد الفقه

---

(1) محمَّد باقر الصدر، الاتّجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، من كتاب «الاجتهاد والحياة حوار على الورق»؛ محمَّد الحسيني، ص 154، والموضوع منشور ضمن سلسلة (اخترنا لك) الصادرة عن دار الأضواء، صدرت طبعته الرابعة سنة 1991م، وكان قد نشر لأوّل مرّة في مجلة الأضواء.

(2) عمر عبيد حسنة، كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟، ص 63.

السياسي والدستوري للدولة، كما تجمّد فقه العلاقات الاقتصادية والمالية، وبدأ يتجمّد فقه العلاقات الدولية كذلك... والتزم الفقهاء ناحية فروع الفقه، كما التزم المحدّثون رواية السُّنن، وغلب على هؤلاء وأولئك الرغبة في أن لا يصطدموا بالنظام القائم... واكتفوا بأنّهم قبلوا الأمر الواقع واستفاضوا في شروح العبادات والمعاملات على النحو الذي وصل إلينا، وجاءت الدولة العباسية فتحقق في نفوس الناس اليأس من الاصلاح[1].

أمّا على الصعيد الشِّيعي فإنّ حركة الاجتهاد قد قاست منذ وُلدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي... وهذا العزل السياسي أدّى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل لحسابه حركة الاجتهاد، وتعمَّق مع الزَّمن شعورها بأنّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه، لا بصورة المجتمع المسلم[2].

إذن ثمّة حقيقة تاريخية كانت وراء مُعادلة متكافئة الطرفين، مفادها: أنَّ الانكماش والفردية في الفقه سببه «غياب التشريع الإسلامي عن الحياة العامة للناس»[3].

وقد نجد عند آخرين تفسيراً آخر لهذه الظاهرة، هو في نفسه يحتاج

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟ ص 64 ـ 65.

(2) الشهيد الصدر، الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، مقالة أُعيد نشرها في كتاب الاجتهاد والحياة ـ حوار محمد الحسيني، ص 154.

(3) د. مصطفى البغا، د. وهبة الزحيلي، الاجتهاد والحياة، ص 61، 78.

إلى تفسير، كالذي رآه الدكتور الفاروقي من أنّ انحسار الوعي الإسلامي نفسه هو الذي دعا إلى انحسار الاجتهاد على يد السلف[1]. إذ السؤال راجع عليه: ما الذي دعا إلى انحسار الوعي الإسلامي نفسه؟.

لقد تحدّث التاريخ عن قرار سُلطاني قديم قضى على الفقه السنّي بسدّ الأبواب أمام مجتهدين جُدد يُوضعون في مصافّ الفقهاء الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، ولقد تعايش الفقه السنّي مع هذه الصورة المُملاة من فوق، وَوُجد لها من الظروف الدينية والاجتماعية والسياسية ما يبرّرها، وزحفت سريعاً على طول المساحة الفقهية وعرضها، ولم يُوقف زحفها حتى جهود أكابر الفقهاء الذين عاصروا أعوام مدّها الأول، بعد أن أصبحت خياراً جماهيرياً مقدّساً، ولطالما تمكّن الرَّعيل الشعبي ـ بما فيه من همج رعاع، وأنصاف متعلّمين ـ من تطويع العلماء لأذواقهم وميولهم، وغالباً ماتكون ميول هذا الرعيل «مُقدّسة» لا تقبل النقاش! ومن لم يَلِنْ لها من أهل العلم وقع ضحيّة أحكامها التي لايتعقّبها «تمييز» البتَّة!

إنَّ دعوات واعية، قديماً وحديثاً، قد هاجمت هذه الظاهرة وبرّزت ضرورة الاجتهاد، على درجات متفاوتة عمقاً وشدّةً، فبينما اعتمد بعضهم الهجوم المباشر، ابتداءً بالعزّ بن عبد السلام (660هـ) وأبي شامة المقدسي (665هـ) مروراً بابن تيمية (728هـ) وابن القيم (751هـ) وانتقالاً إلى السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده وعلال الفاسي والشيخ رشيد رضا، والطاهر بن عاشور وناصر الدين الألباني، حاول

---

(1) د. إسماعيل راجي الفاروقي، الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مقال في مجلة المسلم المعاصر، العدد 9، ص 10.

البعض الآخر احترام التبريرات السائدة نافذاً إلى التصريح بضرورة تجاوزها «فلمّا ضعف المستوى العلمي للمجتهدين، وأصبحوا مجرّد مقلّدين لمن سبقهم، وخيف أن يتصدّى للاجتهاد من ليس أهلاً له، رأى البعض أنّ باب الاجتهاد قد أقفل، وكأنّ حاجات الجماعة الإسلامية لا يجدُّ فيها جديد يحتاج إلى اجتهاد جديد»[1]!

ويُحافظ الدكتور الفاروقي على تلك التبريرات فيما ينقلنا في الوقت نفسه نقلة كبيرة إلى واقع متجدّد: «ليس بين علماء المسلمين اليوم ما يمنع الاجتهاد. . . كان ذلك في عصر مضى، رُؤي فيه أنّ المذاهب الأربعة كافية» أما في عصرنا هذا «فلا يُقبل من علمائنا ادّعاؤهم بأنّ باب الاجتهاد مُغلق، فالأمّة تقف على مفترق طرق لا يجوز لها اجتيازه دون اجتهاد مطلق»[2].

الشيخ شمس الدين يطالعنا بقراءة جديدة لواقع الاجتهاد من خلال رؤية نقدية كاشفة عن طبيعة الاجتهاد الذي ينشده، فهو لا يرى الاجتهاد من خلال الإعلان المبدئي عن انفتاح أبوابه، بل ينظر إلى الانفتاح والانغلاق، والحركة والجمود، من خلال الواقع التطبيقي لتلك المواقف المبدئية، وكأنّه يرصد من خلال استقرائه الخاص تطابقاً في الحالين لم تؤثّر فيه المبادئ شيئاً، وما هذه الميزة المبدئية التي تتحدث عن أنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الشيعة، مغلق عند السنّة، إلاّ «مَكْرُمة وهمية» ويفسّر الشيخ وجهة نظره هذه على الفور، فيقول: «تارةً نتحدّث عن اجتهاد مطلق في الشريعة، في الإسلام، الشيعة ليس عندهم اجتهاد في هذا

(1) د. جمال الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 6، ص 9.
(2) د. إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة المسلم المعاصر، العدد 9، ص 5 و8 .

المجال، وباب الاجتهاد عندهم لا أقول هو مغلق، ولكن هم أغلقوه، فمن النادر أن تجد فقيهاً شيعياً يعرف فقه المذاهب وله رأي فيه وفقاً لمنهجها، أو وفقاً لمنهجه. أما أن نقول إنّه ثبت بالبرهان أنّ أصول الاستنباط عند الشيعة هي الحقيقية، وكل المذاهب الأخرى باطلة، فهذه مسألة سهلة، ويستطيع الشافعي أيضاً أن يقول: ثبت بالبرهان أنّ منهج الاستنباط عندي هو الصحيح، فالمذاهب الأخرى باطلة».

ثمّ يواصل المقارنة بوجه معكوس، فيقول: «إنَّ الموجود في خط التشيّع الإمامي هو موجود عند الشوافع أو الحنابلة أو الزيدية أو الأحناف، يوجد مجتهدو مذاهب، يوجد مجتهدون في مذهب الشيعة الإمامية ومجتهدون في مذهب الأحناف»[1].

مخاطر الفقه الفردي

الشهيد الصَّدر يلفت النظر إلى أعمق آثار ذلك الانكماش، فهو يرى أنّ آثاره لم تقف عند انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل قادت بالتدريج إلى تسرّب «الفردية» إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها! وذلك بسبب اعتياده المتواصل أن ينظر إلى الفرد ومشاكله. . . ولم يترك الشهيد ـ وهو إمام التحليل والتنظير ـ رؤيته سائبة، بل انتخب لها من أبواب الأصول والفقه أمثلة حيّة تجسّد تلك الروح الفردية التي تسرّبت إلى هدف الفقيه ونظرته للشريعة:

أ ـ ففي مناقشة الأصوليين لاتّباع الظنّ في مبحث دليل الانسداد، وافتراضهم إيجاب الاحتياط على المكلّف بدلاً من اتباع الظنّ،

(1) الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، ص 14 ـ 15.

يقول: أُنظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض، وكيف سيطرت على أصحابه ـ أصحاب هذا الافتراض ـ النظرة الفردية إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يُمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، أما حين تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها، لأنّ الفرد قد يقيم سلوكه على أساس الاحتياط، أما الجماعة كلّها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية السياسية على أساس الاحتياط.

ب ـ الفهم الفردي السائد لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» أدّى إلى أن يرد لدى البعض اعتراض بأنّ في الشريعة ضِراراً، فالقصاص والضمان والزكاة مثلاً إضرار بمن يكلَّف بها! إنّ هذا الاعتراض إنّما يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع، فهي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية، بينما لا يمكن أن تعتبر ضرريةً في شريعة تفكّر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة مرتبطاً بمصالحها.

جـ ـ ونظام الصَّيرفة القائم على أساس الربا، مثلاً، بوصفه جزءاً من الواقع الاجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحسُّ بأنَّ الفرد المسلم يُعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا، ويتَّجه البحث عندئذ لحلِّ مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاش، بدلاً من الإحساس بأنَّ نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلةً في حياة الجماعة ككلٍّ حتى بعد أن يقدِّم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد.

وليس ذلك إلا لأنَّ ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد استحضر

صورة الفرد والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد[1].

فالمشكلة تبرز بنحو أكبر في عجز الإسلام، وفق هذه النظرية، عن تقديم أُطروحته في حلِّ هذه المشكلة الاجتماعية أو تلك، وإنَّما تبقى الحلول تتنقّل بتنقُّل مشكلات الأفراد وتنوُّعها.

وعلى صعيد المثال الثالث «الصَّيرفة» نموذجاً، لا يقف الصَّدر عند الإثارات، بل يتجاوزها إلى وضع أُطروحة متكاملة في مشروع «البنك اللاربوي في الإسلام» مُثبتاً أنَّ العجز إنَّما هو في الفقه المألوف في إطاره المنكمش، وليس في الإسلام كمنهج للحياة.

وهو في أُطروحته ليس بالرجل الذي ينسج نظريةً تجريديةً معلَّقةً في الهواء، بل هو يعي تماماً ما يصنع، فيؤسِّس لهذا المشروع على «أن يكون قادراً على الحركة والنجاح في ضمن إطار الواقع المعاش، بوصفه مؤسَّسةً تجاريةً تتوخَّى الربح».

وعلى «أن تمكِّنه صيغته الإسلامية من النجاح بوصفه بنكاً، ومن ممارسة الدور الذي تتطلَّبه الحياة الاقتصادية والصناعية والتجارية من البنوك، وما تتطلَّبه ظروف الاقتصاد النامي والصناعة الناشئة من ضرورة التدعيم والتطوُّر».

فيجعل هذين الشَّرطين اثْنين من أُسس ثلاثة يقوم عليها هذا المشروع، بعد الأساس الأوَّل، وهو: «أن لا يخالف أحكام الشريعة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 157.

(2) مجموعة مؤلفات الشهيد الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، مج12، ص 9 ـ 10.

ولم تنحصر إشكالية الانكماش الفقهي في ترسيخ الفردية للفقه والشريعة كلِّها، وحسب، وإنَّما انعكست مرَّةً أُخرى في ظاهرة أكثر خطورةً على صورة الفقه نفسه، وأكثر سلبية تجاه الشريعة التي جاءت لتنظيم الحياة الاجتماعية بأسرها.

ذلك هو خطر «الذَّاتية» على الفقه، الذي سيكون على مستوى الدائرة الاجتماعية الواسعة أكبر منه خطراً على مستوى الأحكام الفردية.

ومن أبرز مظاهر «الذَّاتية» في الفقه:

1 ـ الاندفاع بقصد، أو بدون قصد، إلى إيجاد سبل لفهم النصوص فهماً خاصَّاً يُبرِّر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس لعملية الاستنباط.

2 ـ محاولة دَمْج النصِّ في إطار خاصٍّ، قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش وقد لا يكون، فتأتي المحاولة هنا لفهم النصِّ ضمن ذلك الإطار المعيَّن، فإذا وَجَد النصَّ لا ينسجم مع هذا الإطار أهمله.

3 ـ عملية تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، دون مبرِّر موضوعي، وهذه المحاولة كثيراً ما تُرتكب في نوع خاصٍّ من الأدلَّة الشرعية، وهو «التَّقرير» أي سكوت النبيِّ أو الإمام عن عمل معيَّن يقع على مرأىً منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به، كاشفاً عن جوازه في الإسلام.

4 ـ إتِّخاذ موقف مُسبق تجاه النصِّ، موقف مُنطلق دائماً من الموقف النفسي الذي تفترضه ذاتية الممارس لعملية الفهم والاستنباط، لا موضوعية البحث، وهذا خطر لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض

معالم التشريع، بل قد يؤدِّي أحياناً إلى التضليل في فهم النصّ الشرعي[1].

هذه المخاطر قد تتسرَّب إلى عملية الاجتهاد في تفسير النصّ، من أجل اكتشاف الأحكام أو المفاهيم.

والشهيد مُرتضى المطهّري يُشاطره الرأي، كالشارح لبعض فقراته، فصحيح أن عمل الفقيه هو استنباط الأحكام «إلاّ أن معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم، تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه... فإذا افترضنا فقيهاً دائم الانزواء في بيته أو مدرسته، ثمّ نقارنه بفقيه آخر يواكب الحياة، نجد أن كليهما يرجعان إلى الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم، ولكن كلاًّ منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصة».

وهذه آثار ظاهرة في فتاوى الفقهاء، حتى «لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرّف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث أن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، وفتوى الأعجمي تفوح منها رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»[2].

هي حقيقة قديمة، لكن الكشف عنها وبناء الخطوات اللاحقة هو

---

(1) محمَّد باقر الصدر، المجموعة الكاملة، مج 10، اقتصادنا، ص 382 ـ 397.

(2) مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، بعثت ـ طهران، ص 27؛ المشهد الثقافي في إيران، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، إعداد عبد الجبار الرفاعي ـ دار الهادي، ط 1 ـ 1422هـ ـ 2001م، ص335.

الجديد، فالفقيه لا يستنبط أحكامه من خلال أدوات الاستنباط وحدها، بل تتدخّل في ذلك، شعورياً أو لا شعورياً، ذات الفقيه نفسه، رؤيته للحياة، توجّهاته العقيدية، استيعابه لمعادلات الحياة، كل هذه عوامل تكمن وراء اختلاف الفقهاء.

وعلى ضوء هذا يُصبح من المعقول ومن المحتمل أن توجد لدى كلٍّ مجتهد مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التشريع الإسلامي، وإن كان معذوراً فيها، ويُصبح من المعقول أيضاً أن يكون واقع التشريع الإسلامي في مجموعة من المسائل التي يعالجها موزَّعاً هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين، فيكون هذا المجتهد على خطأ في مسألة وصواب في أُخرى، ويكون الآخر على العكس.

ولهذا يجب أن نفرّق بين واقع التشريع الإسلامي كما جاء به النبيُّ (صلى الله عليه وآله) وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معيَّن خلال ممارسته للنصوص[1].

القسم الثاني

الفهم الاجتماعي للنَّص

من هنا، يبدأ الحلُّ، وتبدأ انطلاقة الإسلام من أُسار النظرة الفقهية المنكمشة.

وعند الصَّدر، الفقيه المبدع الذي عاش للمجتمع وأعطاه دمه وروحه، وعاش الشريعة ووعاها وتذوّقها، سيدخل الفقه أفقاً جديداً، هو

---

(1) المشهد الثقافي في إيران، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، ص 395 ـ 396.

في غاية الأهمية، أُطلق عليه «الفهم الاجتماعي للنصّ» ذلك الفهم الذي يمثّل ذهنية موحّدة، وارتكاز تشريعي عام، يستطيع الفقيه أن يحكم على ضوئه بأنّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للنصّ هو أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية للنص.

فالفهم الاجتماعي للنصّ يعني: «فهم النصّ على ضوء ارتكاز عامّ يشترك فيه الأفراد نتيجةً لخبرة عامّة وذوق موحّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام»[1].

وهذا لا يختلف من حيث المفهوم عن أُسلوب الاستدلال المتّفق عليه لدى الفقهاء تحت عنوان «مناسبات الحكم والموضوع». لهذا الاصطلاح الأخير هو أيضاً تعبير آخر عن ذهنية موحّدة وارتكاز تشريعيّ عام، يحكم الفقيه على ضوئه بأنَّ الشيء الذي يناسب أن يكون موضوعاً للحكم المنصوص عليه هو أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصِّيغة اللفظية. «وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعي للنّص»[2]. ولكنّ الاختلاف سيأتي عندما يُمارس الفهم الاجتماعي للنصّ دوره في التطبيقات على مستوى القضية الاجتماعية والنظرية الاجتماعية، وراء حدود الأحكام الفردية.

إذن فالفهم الاجتماعي للنصّ يبدأ من حيث ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي، ليُقرأ النصّ في الخطوة الثانية من خلال الارتكاز الاجتماعي،

---

(1) الفهم الاجتماعي للنصّ، كتاب الاجتهاد والحياة، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ص 163 ـ 164.

ليُعطي ثمرات جديدةً لم تكن تبدو على مستوى حدود الفهم اللغوي الأوَّلي.

أمَّا المبرِّرات للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ، فهو نفس مبدأ حجِّية الظهور؛ لأنَّ هذا الارتكاز يُكسب النصَّ ظهوراً في المعنى الذي يتَّفق معه، وهذا الظهور حجَّة لدى العقلاء كالظهور اللغوي.

ولا بدَّ من التمييز، والمائز دقيق، بين هذا الأُسلوب وبين القياس، فهما وإن كانا يشتركان في تعميم الحُكم، إلا أنَّ الأمر هنا ليس من قبيل قياس غير المنصوص على المنصوص، بل راجع إلى الاستناد إلى ظهور عامٍّ، ارتكاز، يشكِّل قرينةً على أنَّ ما ذُكر في النصِّ إنَّما جاء على سبيل المثال لا الحصر، أو لأسباب رافقته فجعلته موضوعاً للحكم، وعلى هذا يكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العامِّ، أو الحكم على مفردات أُخرى تحمل في ظرف ما نفس تلك الخصوصيات والأسباب التي جعلت المثال السابق محلاًّ للنصِّ[1].

ثمّة وقفة للصَّدر فيها غاية الجمال، وفيها أكثر من دلالة، وذلك حين يقفُ على كتاب «فقه الإمام الصادق» للشيخ محمد جواد مغنية، فيشده وعي هذا الفقيه بالبُعد الاجتماعي للنصّ، فيقول: أكبر الظنّ أنها أول مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي من مدرسة الإمام الصادق(ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، يُعالج فيها بدقة وعُمق الفرق بين المدلول اللغوي وبين المدلول الاجتماعي للنص، ويحدد للمدلول

(1) محمَّد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 165.

الاجتماعي حدوده المشروعة.. كانت هذه المرَّة الأولى التي قرأتُ فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنص هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدّد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية، الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان»[1].

إنَّها وقفة العالم المخلص المتعطّش لإحياء هذه الشريعة، فيمتلئ بهجةً ويعيش نشوة الاكتشاف حين يجد ما يتمنّاه لهذه الشريعة وقد سبقه إليه غيره.. العالم الذي يتذوق التَّجديد والإبداع فيقيّم هذا الكتاب وصاحبه تقييماً لا يرتضيه سائر الفقهاء التقليديين الذين يرون أن الشيخ مغنيّة قد اخترق «جلالة» التراكيب الفقهية المعقدة، وقدّم الفقه بأسلوب الفقهاء المعهود، ثم تجاوز حرفيَّة النُّصوص في مواضع عديدة، عارضاً ما لم يألفه الفقه المعهود.. ليهبط في نظرهم عن مرتبة الفقهاء، فيما يرتقي عند الصَّدر إلي مرتبة الشيخ الكبير الذي أحيا الفقه الجعفري..

أخيراً. فإنّ هذا الفهم الاجتماعي للنصّ سوف يتعاضد عندالسيد الشهيد مع المبدأ الثاني الذي يؤسِّس له نظرياً لأوَّل مرَّة على مستوى الفقه الشيعي، وإن كانت ملامحه قد تكون موجودة على نطاق ضيّق، وفي مديات محدودة جدّاً، ذلك هو مبدأ: «رُوح الشريعة».

ففي الشَّريعة أحكام منصوصة، في الكتاب والسنَّة، تتَّجه كلُّها نحو هدف مشترك، على نحو يبدو منه اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف..

---

(1) السيد الصدر، الفهم الاجتماعي للنصّ في فقه الإمام الصادق(ع) ـ كتاب الاجتهاد والحياة، مصدر سابق، ص 163 ـ 164.

فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً، وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكة، تضمن بقاء الهدف، أو السير إلى ذروته الممكنة[1].

فتحقيق العدالة الاجتماعية على سبيل المثال، واحد من أهداف الشريعة العليا ومقاصدها، التي وضعت لأجلها أحكام عديدة على مستوى الفرد والمجتمع، تلتقي كلها عن تحقيق هذه الغاية الكلّية، العدل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾[2]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[3].

ثم تأتي ميادين التطبيق الواسعة في طائفة كبيرة من الأحكام، تهدف كلها إلى تحقيق هذا المبدأ العام في الشريعة:

﴿فَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَاۚ﴾[4].

الأمر بالتسوية بين النَّاس، حفظ حقوق الناس المعنوية والمادية، تحريم الاستبداد، أداء الزكاة، تحريم الربا، تحريم الاحتكار، تحريم الغش، إلى عشرات الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة والتي تتكافل في تحقيق الأمن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية.

هذه كلها ثوابت في الشريعة لها غاياتها، ولأجل تحقيق هذه الغايات كان تشريعها، من هنا فإنَّ أساليب تنفيذها، واتّساع دوائرها، سيكون هو

---

(1) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 45.
(2) سورة النساء، الآية: 58.
(3) سورة النحل، الآية: 90.
(4) سورة الأعراف، الآية: 85.

البُعد المتغيّر فيها، الذي يتكيف بحسب ما تمليه الأهداف والمقاصد التي أريدت من ورائها.

«فالشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام.. وأُصول عامة يُهتدى بها إلى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها، عن طريق اللفظ والمدلول الخاص والعام، وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام. فالعدل العام الإسلامي لا يقبل التبديل، وأما الأحكام الجزئية فقد تتغيّر بحسب الظروف والاعتبارات الزمانية والمكانية؛ لأنها غير مقصودة لذاتها، وإنما يقصد منها الوصول لتحقيق العدالة الشرعية»[1].

«من هنا مارس المعصوم دوره ـ في تطبيق هذه الأحكام ـ لا بوصفه مبلِّغاً للعناصر الثابتة عن الله تعالى، بل بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي، يضع العناصر المتحرِّكة التي يستوحيها من المؤشِّرات العامَّة للإسلام، والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة»[2].

إذن لا بدّ من إعادة النظر في ما يعتبره الأصوليون من نصوص السنّة حكماً شرعياً إلهياً، بينما كثير منها لا تتضمّن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمّن ما يُسميه الشيخ شمس الدين: «تدبيرات» وهي أحكام تنظيمية، إدارية، وقد درج الفقهاء على اعتبارها أحكاماً شرعية وهي ليست كذلك.

ومنشأ هذه النظرة عند الأصوليين والفقهاء، كما يرى الشيخ شمس

(1) علاّل الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993م، ص47.

(2) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 49.

الدين، هو تصوّرهم أنّ وظيفة النبيّ (ص) هي أن يبيّن الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أنّ جملة من وظائف النبيّ (ص) أنّه كان حاكم دولة، وقائد جيش، وقائد مجتمع، ورَبُّ أسرة، وعضواً في مجتمع يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، وأنّه من هذه المنطلقات كلّها كان يقول ويفعل ويقرّر. . لقد لاحظ فقهاء الشيعة وسائر المذاهب أن الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه، فيقال: «إنّه قضية في واقعة، ولا يصلح أن يكون قاعدة» هذا الفهم صحيح، لكنّه أوسع بكثير من الموارد النادرة التي لاحظوا فيها هذه القضية[1].

والسيد فضل الله يرى في السياق نفسه ضرورة التميز بين وظيفتين للنبي(ص): أُولاهما التبليغ وبيان الأحكام. وثانيهما الولاية والحكم، لذا فالتمييز بين نوعين من السنّة صحيح، ثمّ يتّكئ على السيد الشهيد الصَّدر (رحمه الله) في فصله بين أحكام هاتين الوظيفتين، من خلال قضية نخلة سمرة بن جُندب، وفق قاعدة «لا ضَرر ولا ضِرار» التي لا تقضي بأكثر من رفع الحكم الضَّرري، وهو الجانب التشريعي المطلق، فيما لاحظ الأمر بقلع النَّخلة خط الولاية.

ثمّ يوضّح كلّ ذلك توضيحاً هامّاً فيه خلاصة للموضوع كلّه، إذ «الولاية تتعلّق بالأمور الجزئية لحركة التشريع في الواقع، بينما التشريع نفسه يتعرّض للأمور الكلّية في تفسير النظرية وتأصيلها ورسم حدودها التشريعية»[2].

وعلى أساس التكامل بين هذين المبدئين: البُعد الاجتماعي للنصّ،

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حوار في كتاب الاجتهاد والحياة، ص 16 ـ 17.

(2) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الاجتهاد والحياة ـ حوار محمد الحسيني، ص 48 ـ 49.

وروح الشريعة، سوف نقف على فقه جديد تماماً، فقه عمليّ حيّ قادر على التقدُّم بمشاريع الحياة نحو الأفضل دائماً، وليس على إيجاد الحلول المؤقَّتة لمشكلاتها المتجدِّدة فحسب.

فقه يكون أداةً بيد المجتمع، من أجل بناء حاضره ومستقبله، بدلاً من أن يكون أداةً بيد الفرد، يبرِّر له أعماله الخاصَّة في ظلٍّ أوضاع عامَّة منحرفة، أو يكون مطيَّةً له إلى مصالحه الذَّاتية.

وقفة تاريخية سريعة على فقه المقاصد عند الشيعة الإمامية

هذا الموضوع القديم، الجديد... قديم، فقد عالجه الفقهاء المتقدمون، على درجات متفاوتة، ومن زوايا مختلفة... وجديد، إذ تجدّدت محاولات إحيائه وتفعيله مع هذه الحركة الواسعة في تجديد الفقه.

ولعلّ أقدم أثر وصل إلينا في هذا الموضوع هو «رسالة الفضل بن شاذان» الفقيه والمتكلم الإمامي الشهير، وهو من أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام)، والمتوفى سنة 260هـ، التي نقلها كاملةً الشيخ الصدوق في كتابه «علل الشرائع».

ويستهلّ ابن شاذان رسالته هذه بقوله: «إن سأل سائل فقال: أخبرني، هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير عِلّة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لانّه حكيم، غير عابث ولا جاهل»[1].

---

(1) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، الباب 181.

وقد ظهرت قبله، وبعده في القرن الثالث وفي القرن الرابع عشرات الكتب التي تعالج هذا الموضوع تحت عنوان «العِلَل» يجد المتتّبع فيها أنّ لفقهاء الإمامية السهم الوافر منها، فقد كتب تحت عنوان تعليل الأحكام كثير من فقهائهم، من بينهم:

1 ـ محمد بن خالد البرقي، المتوفى بعد 203هـ.

2 ـ يونس بن عبدالرحمن، المتوفى 208هـ، له «العِلَل الكبير» و«عِلَلُ النكاح».

3 ـ علي بن الحسين بن فضال، القرن الثالث الهجري، له كتاب العِلَل.

4 ـ أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد الأشعري، المتوفى قبل 250هـ، وصف النجاشي كتابه في «عِلَل الأحكام» بأنّه كتاب كبير.

5 ـ محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفري (القرن الثالث الهجري).

6 ـ أحمد بن محمد بن الحسين بن دؤل، المتوفى سنة 350 هـ.

7 ـ محمد بن أحمد بن داود القمّي، المتوفى 368هـ.

8 ـ علي بن أبي سهل القزويني، القرن الرابع الهجري، له كتاب العِلَل.

9 ـ حمدان بن إسحاق الخراساني، القرن الرابع الهجري، له كتاب «عِلَل الوضوء».

10 ـ الحسين بن علي بن شيبان القزويني، من مشايخ الشيخ المفيد، المتوفّى 413 هـ.

11 ـ الشيخ الصدوق، المتوفى سنة 381 هـ، وله: «عِلَل الشرائع والأحكام» و«كتاب العِلَل» و«عِلَل الحجّ» و«عِلَل الوضوء»[1].

وفيما نجد هذا النتاج المكثف لدى فقهاء الشيعة الإمامية، لكن يكاد هذا الفقه يتوقّف عندهم، ربما بسبب الموقف الفقهي من قضية «المصالح المرسلة» وموضوع «القياس» اللذين يشكلاّن أهم أعمدة الفقه المقاصدي، وقد دخلا معاً في مصادر الاستنباط في المدرسة السُّنية، فتوسّع بهما هذا الفقه على يد الجويني، ثمّ الغزالي، ليتّخذ أخيراً شكله المنظّر والمقنّن والمفصّل تفصيلاً واسعاً على يد الشاطبي، في الجزء الثاني من كتابه (الموافقات). ثم أسهم في إحيائه وتجديده في وقتنا المعاصر كلّ من الشيخ علاّل الفاسي، والشيخ الطاهر بن عاشور، فأعطياه دفعة قوية إلى الأمام، صدرت على إثرها عدّة دراسات ورسائل جامعية متخصّصة فيه.

والذي ينبغي التنبيه إليه أنّ ضُمور هذا الفقه في المدرسة الإمامية لا يعني اختفاءَه نهائياً وإيصاد الأبواب دونه، فقد صنّف فيه أكثر من فقيه، وبعنوان «المقاصد» بدلاً من تعليل الأحكام، ومن هذه المصنّفات:

1 ـ المقاصد في تفسير آيات الأحكام، الشيخ فخر الدين أحمد بن عبدالله المتوّج البحراني، تلميذ ابن فهد الحلّي، ومعاصر الفاضل المقداد السيوري ـ القرن الثامن.

2 ـ المقاصد الخمس، السيد إسماعيل بن علي مدد القائيني.

3 ـ المقاصد المهمّة في أصول أحكام الله والرسول والأئمة، محمد

(1) راجع ذلك كلّه في مادة (عِلل) من كتاب الذريعة ـ للشيخ الطهراني.

علي بن محمد حسن الآراني الكاشاني، تلميذ المولى النراقي المتوفي سنة 1217هـ.

4 ـ مناهل الشوارد في تلخيص المقاصد، للمؤلف السابق نفسه[1].

الشيخ محمد مهدي شمس الدين يُفسّر ظاهرة انحسار الفقه المقاصدي عند الشيعة بأسباب تاريخية، وليست فقهية... فهو عائد ـ في نظره ـ إلى ظرف تاريخي، وليس إلى اختلاف فكري، فالفقيه الشيعي، لأسباب تتعلّق بالوضع السياسي، انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والإنسان بالسلطة من جهة، وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأُخرى من جهة ثانية.

ويستدل على تحليله هذا بما تميّزت به الاتجاهات الفقهية الحديثة التي أنتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلدان الإسلامية، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات، إنّها فتحت هذا الباب «المقاصد» في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الشيعة[2].

وتأخذ المقاصد عند الشيخ شمس الدين طريقها تطبيقياً تحت عنوان «أدلة التشريع العليا» ومن أمثلته الجلية: تفسير الإمام الباقر لنهي النبيّ عن ذبح الحُمر الأهلية، بأنّه لغرض عدم إفنائها؛ لانّ مصلحة المجتمع في بقائها.

---

(1) أنظر هذا الكتاب في الذريعة للطهراني.

(2) الشيخ شمس الدين، كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، ص 24.

ويجعل الشيخ هذا التفسير مستنداً صالحاً لمنع صيد أنواع معينة من السمك والطيور والحيوانات، للمحافظة على أنواعها في الطبيعة[1].

وهذا هو الفقه المقاصدي، المتوقّف أساساً على تعيين علّة الحكم ومناطه، وما دام هذا الأمر ميسوراً وداخلاً في دائرة التطبيق الشرعي، فليس على الفقيه إلا بذل الجهد في اكتشافه وتطبيقه في مواضيعه المستجدّة «من قبيل التعليل الوارد في أدلّة الاحتكار، فإنّه لا يصلح أن يُحتكر الطعام ويُترك الناس ليس لهم طعام».

«ومن قبيل التعليلات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعية، فهذه التعليلات لا يُقتصر فيها على موردها، بل هي معايير تُرشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمته»[2].

ويؤكد السيد فضل الله هذا الفهم في حديثه عن العقل ودوره في الاستنباط؛ إذ المراد بالعقل هنا العقل القطعي الذي نكتشف على أساسه الأحكام الشرعية، وهو ما يعرف بـ «ملاكات الأحكام» أو «عِلَل الأحكام» فإذا حصل للفقيه القطع بأنّ هذه المسائل تمثّل ملاك الحكم فإنّه يستطيع أن يحكم حتى في الموارد التي لم يرد فيها حُكم شرعي؛ لأنّنا نعرف أنّ الشارع لا بدّ من أن يحكم انطلاقاً من وجود المصلحة الملزمة في هذا المجال. . .

ولا تفوته في أثناء ذلك الإشارة إلى أنّ «القياس، والاستحسان،

---

(1) المصدر نفسه، ص 210، 220.

(2) المصدر نفسه، ص 210.

والمصالح المرسلة» مصادر ظنيّة، لا تورث القطع والعلم[1]، إذن سوف تتقلّص المساحة أمام الفقه المقاصدي الذي تُشكّل «المصالح المرسلة» أهم أعمدته، و«القياس» أهم أدواته. . . لكنّ العلاج وفتح الآفاق يكمن في إمكان الوصول إلى ملاكات الاحكام وعللها، وهذا ـ في تصوّره ـ من الواضحات، خصوصاً في أبواب المعاملات، والأحكام الأخلاقية.

وكأنّه هنا يتوسّط بين طرفين: طرف انطلق بلا قيد مع القياس والمصالح المرسلة. وطرف وصفه بالاستغراق بالتعبُّدية والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار. . . فحين يقف ممثّلو هذا الطرف الأخير على مسألة تقول إنَّ الإناء المتنجّس بالبول يَطْهُر بغسلتين، يؤكّدون على التعددية، بحيث لو غسلت الإناء بقطرتين على التوالي فإنه يطهر إذ قد تحقق مصداق الغسلتين؛ وذلك لأن التعدّدية عندهم شرط التَّطهير، ويتذرّعون دائماً بذريعة عدم إمكان إدراك الملاك في الحكم! هذا مع أن الإنسان يُدرك ببساطة أنّ المسألة هنا هي إزالة النّجاسة، وأنّ قضية التعدّد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير، بحيث تكون الغسلة الأُولى لإزالة العين، والثانية لإزالة الاستقذار؛ لذلك لا يجد الإنسان خصوصية للتعدّد إلا من خلال أنّها نظرة إلى الوضع الطبيعي في الغسل. . . وعليه يمكن أن يستفيد الإنسان من المدار بأنّ الكميَّة الأكثر والمستمرة من الماء يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

ثمّ يؤكّد السيد فضل الله أنّ علماء الشيعة قد تحرّكوا في هذا المجال، سواء أكان ذلك في أبحاثهم التفصيلية الفقهية، أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرّضوا له بعنوان «التَّزاحم» وهو عنوان

(1) السيد فضل الله، مصدر سابق، ص 36.

لا يختلف عن علم المقاصد؛ لأنّ الفقيه وهو في مقام البحث في التزاحم غالباً ما يُطلّ على المصالح، كما في الحالات التي يتزاحم فيها حكم مع حُكم آخر ويتعلّق أحدهما بالأعراض، أو بالأنفس، فيقولون: إنّ الشارع لا يريد ضياع النفس، لذلك يسقط الواجب ويسقط المحرّم أمام ضرورة إنقاذ النفس التي تتوقّف على ترك واجب أو فعل محرّم.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي: الحديث عن النظام العام للناس، بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أُخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس.

نعم، على مستوى التقعيد الأصولي لم تأخذ المسألة بُعدها الكافي، ولكنّها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كلّ حال... هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى فالسيد فضل الله يرى المقاصد الشرعية غير منحصرة في الدوائر الخمس التي توصّل إليها الغزالي والشاطبي وغيرهما؛ لأنّ المسألة تنطلق من استقراءات خاصّة ذاتية، وقد تتَّسع لتشمل موارد أُخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النصّ الخاص، ممّا أصبح يمثّل قضايا إنسانية عامّة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنى لوجود الإنسان بدونها[1].

نماذج تطبيقية

في ضوء هذا المفهوم فإنّ أحكاماً كثيرة سوف تخرج من سباتها وحدودها الضيِّقة، لتسير مع روح الإسلام وأهدافه العليا المنفتحة على

(1) المصدر نفسه، ص 48.

آفاق الحياة، دون انحسار ودون توقُّف. . أحكام سنجد كيف أنَّها فقدت معناها وأُفرغت من محتواها حين جُرِّدت من بُعدها الاجتماعي الحقيقي وأغراضها التي اتَّسقت مع سائر أغراض الشريعة وأهدافها الكبرى. . لنلاحظ ذلك في الموضوعات الآتية:

1 ـ **الاحتكار**: والمراد به كلُّ عملية تستهدف إيجاد حالة نُدرة مصطنعة للسلعة بقصد رفع ثمنها. وهي عملية يمكن ممارستها مع أيِّ سلعة يزداد عليها الطلب، بحيث يمكن أن يحقِّق احتكارها ارتفاعاً في أسعارها. . والشريعة الإسلامية عندما حاربت الاحتكار وذكرت بالخصوص مواداً بأعيانها، إنَّما كانت تريد محاربة الاحتكار نفسه لأجل تحقيق التوازن الاجتماعي من ناحية، وتحريم هذا النوع من الفوائد المترتِّبة على عملية إيجاد نُدرة مصطنعة للسلعة من ناحية أُخرى، ولم ينحصر هدفها في تلك المواد لذواتها، وإنَّما كانت تلك المواد أمثلةً فقط، خصَّت بالذكر لكونها المواد الرئيسة التي تحفظ توازن السوق والحياة الاجتماعية في ذلك الزمن.

فقد جاء عن النبيِّ(ص) أنَّه نهى عن منع فضل الماء والكلأ. . وهذا النهي تحريم مارسه الرسول الأعظم بوصفه وليّ الأمر، نظراً إلى أنَّ مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية، وإلى توفير المواد اللازمة للإنتاج توفيراً عامَّاً وعدم احتكارها، فألزمت الدولة على هذا الأساس الأفراد ببذل ما يَفْضُل من مائهم وكلئهم للآخرين.

والنصُّ الذي جاء في عهد الإمام عليٍّ(ع) لمالك الأشتر في وصف التجَّار: «واعلم أنَّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشُحّاً قبيحاً واحتكاراً

للمنافع وتحكُّماً في البياعات» إنَّما هو تأكيد على منع الاحتكار في كلِّ الحالات منعاً باتًّا. وهذا المنع الحاسم للاحتكار يعني حرص الإسلام على شجب الأرباح التي تقوم على أثمان مُصطنعة تخلقها ظروف الاحتكار الرأسمالية.. وأنَّ الربح النظيف هو الربح الذي يحصل عن طريق القيمة التبادلية الواقعية للبضاعة، وهي القيمة التي يدخل في تكوينها منفعة البضاعة ودرجة قدرتها وفقاً للعوامل الطبيعية والموضوعية، مع استبعاد دور النُّدرة المصطنعة التي يخلقها التجَّار الرأسماليون المحتكرون عن طريق التحكُّم في العرض والطَّلب[1].

هكذا توسَّع مفهوم الاحتكار من خلال الفهم الاجتماعي للنصِّ، ومعرفة أهداف الشريعة ومقاصدها من الأحكام.

2 ـ **الزكاة**: الزكاة هي الأُخرى يحصرها الفقه التقليدي في الأعيان التسعة التي وردت في زمان المعصوم، يوم كانت هذه الأعيان تمثِّل عصب الحياةِ، والمحرِّك الأساسي لها. فتعامل معها الفقه التقليدي وكأنَّها مُرادة بأعيانها، فكأنَّ الزكاة شُرِّعت لأجل الجِمال والأبقار والمواشي والحنطة والشعير. ولم تُشرَّع لغرض آخر!!

ولا يكتفي الصَّدر في نقض هذا التصوُّر من خلال مُنطلقاته في الفهم الاجتماعي وروح الشريعة ومقاصدها، بل يعضده بالأثر أيضاً، فقد ثبت أنَّ الإمام عليًّا (ع) وضع الزكاة على أموال غير تلك الأقسام التسعة، فجعل على الخيل مثلاً الزكاة.. «وهذا عُنصر متحرَّك، يكشف عن أنَّ

(1) الإسلام يقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، ص 51 ـ 52؛ وأنظر أيضاً الصفحات: 64، 95، 97.

الزكاة كنظرة إسلامية لا تختصُّ بمال دون مال، وأنَّ من حقِّ وليِّ الأمر أن يطبِّق هذه النظرية في أيِّ مجال يراه ضرورياً»[1].

بل حتى النصُّ الأوَّل الذي ذكر المواد التِّسع يفهم منه الفقيه هذه الحركية نفسها، فالحديث يقول: «إنَّ النبيَّ(ص) قد أمر مناديه أن ينادي: إنَّ الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض عليكم من الذهب والفضَّة والإبل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب»، يقول الإمام جعفر الصادق وهو يروي الحديث: «ونادى بهم بذلك في شهر رمضان، وعفى لهم عمَّا سوى ذلك».

يقول الشيخ الآصفي: يظهر من هذا النصِّ أنَّه قد كان لرسول الله (ص) أن يعفو عمَّا يراه ممَّا لا يُعدُّ من أموال التجارة، ولا يشيع تداوله في الأسواق، فيعفي الناس فيها عن الزكاة.

وقد كانت الثروات التي فرض رسول الله(ص) فيها يومئذ الزكاة من الثروات التي كان الناس يألفونها في الأسواق في التجارة، وهي التسعة المعروفة. ولا يمنع أن يتغيَّر وضع السوق والتجارة فيما بعد، فتدخل ثروات جديدة في الأسواق، وتعمر بها الأسواق، وتجب فيها الزكاة.

من هذا الحديث الصحيح نفهم أنَّ الثروات التسعة هي من مصاديق الثروات التي تعدُّ من أموال التجارة التي تجب فيها الزكاة، وليست هي الموضوع المحدَّد للزكاة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 52.

(2) محمَّد مهدي الآصفي، حديث في كتاب (الاجتهاد والحياة)، مصدر سابق، ص 141 ـ 142.

هذه المسألة الحيوية التي أصبحت بمستوىً ما قلقاً يُساور أهل الوعي بفقه الحياة، ما زالت لم تتجاوز هذا المستوى من الاثارات، لتتحوّل إلى دستور فقهي وأحكام عملية يلتزمها المجتمع، حتى على مستوى الفقه السنّي الذي أوجب الزكاة على العُملات النقدية المتداولة باعتبارها البديل عن النقدين ـ الذهب والفضة ـ الذين تعامل بهما السوق آنذاك، لكنّه ما زال يتقيّد بمفردات النصّ الأخرى دون أن يلحظ أموال التجارة المتداولة وذات الأثر في الحياة الاجتماعية، وما إذا كان الشارع يُريد تلك المواد بأعيانها، أم أنّه يريد معالجة المشكلة الاجتماعية التي تتغيّر المؤثّرات فيها مع تغيّر طبيعة الحياة من إنتاج وأساليب عمل واستهلاك. .

فقهاء كثيرون يُشاركون نظراءهم في هذا القلق، ويسيرون على الخط نفسه في إثارة الأسئلة ضد هذه الرؤية الحروفية التي لا تعيش أبعاد النصّ ومقاصده، و«كأنّ الكرة الأرضية هي نجد وتهامة والحجاز» التي كانت تشكل فيها هذه المواد روح السوق والحياة العامة: «لماذا لا نتدبّر القرآن أولاً حتى نعرف أبعاد التكاليف التي أناطها الإسلام بأعناقنا، وأوعية المال التي تخرج من زكواتنا؟ ولماذا لا نعرف طبيعة الدنيا التي نعيش فيها، والأساليب التي يتّبعها خصومنا لكسب معاركهم ضدّنا؟ إنه لا فقه مع العجز عن فهم الكتاب ومع العجز عن فهم الحياة نفسها»(1).

3 ـ **الملكية**: رأينا في مادَّة «الاحتكار» كيف تدخَّلت الشريعة في تحديد النصِّ الآخر القائل بأنَّ «الناس مسلَّطون على أموالهم» وهي

(1) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق ـ ط11 ـ 1996م، ص33.

تتدخَّل دائماً في تحديد حرية الفرد بالتصرُّف في أمواله كلَّما تعارض ذلك مع المصلحة العامَّة للمجتمع والدولة. إنَّ هناك قيوداً كثيرةً وضعتها الشريعة على حرية المالكين والمستثمرين، من أجل حفظ التوازن الاجتماعي الذي يمثِّل هدفها العامَّ من هذه التشريعات.

هذا الهدف العامُّ الذي يستنبطه الشهيد الصَّدر من مفهوم الاستخلاف، الذي هو استخلاف للجماعة، وليس للفرد، وحتى الفرد المالك فهو مستخلف من قبل الجماعة. فالآيات القرآنية الواردة في هذا المجال أضافت أموال الأفراد إلى الجماعة «وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تقرَّ أيَّ ملكية خاصَّة تتعارض مع خلافة الجماعة وحقِّها ككلٍّ في الثروة»[1].

«وما دامت الملكية الخاصَّة استخلافاً للفرد من قبل الجماعة، فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرُّفاته في ماله، وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى ومتطلَّبات خلافتها العامَّة.. ومن الطبيعي أن يكون من حقِّ الممثِّل الشرعي للجماعة أن ينتزع من الفرد ملكيَّته الخاصَّة إذا جعل منها أداةً للإضرار بالجماعة والتعدِّي على الآخرين، وتوقُّف دفع ذلك على انتزاعها، كما صنع رسول الله (ص) في قصَّة سمرة بن جُندب...»[2].

وإلى أكثر من ذلك يذهب هذا الفقه المتحرِّك، في تفاصيل العمليات الاقتصادية، من أجل الحفاظ على مقاصد الشريعة وأهدافها في حفظ التوازن الاجتماعي، وتحقيق مفهوم الاستخلاف كما رسمته الشريعة:

ـ فإنَّ «الإحياء غير المباشر، بالطريقة الرأسمالية، أي بدفع الأجور

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 37 ـ 38.

(2) المصدر نفسه، ص 38 ـ 39.

ووسائل العمل إلى الأُجراء، لا يُكسب حقّاً، ولا يبرِّر للرأسمالي الدافع للأُجور أن يدَّعي لنفسه الحقَّ في نتائج الإحياء، وأن يقطف ثمار العمل المأجور، كما هي الحالة في المجتمع الرأسمالي»[1].

- كما ترفض الشَّريعة إقامة الصناعات الاستخراجية على أساس رأسمالي، فهذا النوع من الإنتاج لا يُكسب الرأسمالي حقَّ ملكية السلعة «مثلاً شخص أو أشخاص يدفعون الأُجور إلى العمَّال الذين يستخرجون النفط، ويزوِّدونهم بالوسائل والأدوات اللازمة لذلك، فلا يُعتبر النفط المستخرج ملكاً لدافعي الأُجور ومالكي الأدوات»[2].

- وهؤلاء الذين يُودعون أموالهم عند المستثمرين لغرض الاستثمار، لتعود عليهم بفوائد معلومة، فإنَّما تعود عليهم بالرِّبا المحض المحرَّم، ذلك أنَّ «رأس المال النقدي إذا كان مضموناً في عملية الاستثمار، فليس من حقِّه أن يساهم في أي ربح ينتج عن توظيفه؛ لأنَّ الرِّبا حرام، ومجرَّد تأجيل الرأسمالي لانتفاعه بماله أو حرمانه نفسه من الاستفادة المباشرة منه، لا يبرِّر له حقّاً في الربح بدون عمل.. بل الربح في حالة من هذا القبيل كلُّه للعامل، على الرغم من أنَّه قد لا يكون مالكاً للبضاعة نفسها.

والطريقة الوحيدة التي سمح بها الإسلام لمشاركة رأس المال النقدي في الربح، أن يتحمَّل صاحبه المخاطرة به، ويتحمَّل وحده دون العامل كلَّ التبعات السلبية للعملية»[3].

(1) المصدر نفسه، ص 46.
(2) المصدر نفسه، ص 46.
(3) المصدر نفسه، ص 46.

وهكذا ينهي هذا النوع من الفقه، سلطة القراءة التجزيئية للنصّ، القراءة التي تبتر النصَّ عن موضوعه وعن ظروفه وعن أهداف الشريعة كلِّها، لتتَّخذ منه غطاءً تبريرياً لممارسات تعود على أصحابها بالنفع، وعلى المجتمع كلِّه بالضرر، تماماً كما عهدنا عند الساسة اجتزاء النصوص وتوظيفها لحماية مصالحهم السلطانية.

يكشف لنا هذا الفقه الحيُّ أنَّ كلَّ ما نلحظه من ممارسات استثمارية ينتج عنها تكديس الأموال عند أفراد واضمحلالها عند عموم أبناء المجتمع، إنَّما هي ممارسات رأسمالية يمقتها الإسلام، وإنَّ كلَّ ما وُضع وراءها من فتاوى وتصويبات إنَّما هو ناتج أما عن قراءة تجزيئية ومبتسرة للنصوص، وإمَّا عن تحايُل على أحكام الشريعة، يصنعه الفقه الفردي التجزيئي وحده، وكلُّ ذلك لا يبرِّر هذه الأعمال، ولا يخرج بها من دائرة الحرام والممقوت شرعاً.

فمتى يا ترى تستفيق أُمَّتنا من نومتها، ليأكل أثرياؤها أموالهم بالحلال!!

القسم الثالث

فقه النظرية

لا شك في أن معالجة الفتاوى والأحكام الجزئية وفق الفقه المقاصدي الجديد سوف لا تُعطي الحل الجذري للإشكالية القائمة، ولا يعود بأكثر من حلول مجزأة لمسائل متفرقة، وسيبتقى الإشكالية قائمة ما لم يتحقق الاستناد إلى نظرية متكاملة ومتماسكة، تصلح مرجعا ومُنطلقاً لمعالجة كل القضايا الواقعة والمستجدة. ذلك أن الفقه لا يمكنه بحال أن يستوعب البُعد الاجتماعي في النصوص والأحكام ما لم يرتكز إلى نظرية

عميقة شاملة في الأساس الذي يقوم عليه هذا الفقه، وهو رُوح الشريعة ومقاصدها. .

كان الصَّدر يدرك مبكِّراً أنَّ على الفكر الإسلامي أن «يتخطَّى فقه الأحكام، إلى فقه النظريَّات»[1] وهي المهمَّة الأساسية في فقه الدين، فليس من الصحيح أن ينحصر جُهد الفقيه في استنباط أحكام جزئية متناثرة، بل لا بدَّ من إدراك حقيقة أنَّ الأحكام الجزئية المتناثرة في موضوع واحد إنَّما ترتبط بنظرية أساسية يتبنَّاها الإسلام حول هذا الموضوع، فلا بدَّ إذن من اتِّجاه موضوعيٍّ في الفقه يتخطَّى فقه الأحكام الجزئية إلى اكتشاف النظرية الإسلامية في الموضوع: «لا بدَّ أن يتوغَّل هذا الاتِّجاه الموضوعي في الفقه ليصل إلى النظريَّات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريَّات الأساسية والتصوُّرات الرئيسية التي تمثِّل وجهة نظر الإسلام؛ لأنَّنا نعلم أنَّ كلَّ مجموعة من التشريعات في كلِّ باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريَّات والتصوُّرات»[2].

والمنهج في الوصول إلى النظرية الإسلامية في كلِّ موضوع من مواضيع الحياة واضح في معالمه وتفاصيله عند رائد هذا المشروع الكبير، يستغرق في توضيحه فقرات كثيرة في العديد من أعماله، لاسيَّما «اقتصادنا» حيث يمارسه الممارسة الأُولى في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، وفي هذا المنهج ركيزتان أساسيَّتان تضعان الباحث على بوابة مشروع الاكتشاف، خلاصتهما:

---

(1) إقتصادنا، ص 398.

(2) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص38.

1 ـ إنَّ هناك فارقاً أساسياً بين عملية خَلْق وتكوين النظرية، وبين عملية اكتشاف نظرية، «ففي الحالة الأُولى يمارس المفكِّر دوره مباشرةً في وضع النظريَّات العامَّة، ثُمَّ يجعل منها أساساً لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين التي ترتكز عليها.. وأمَّا في الحالة الثانية، والتي تنحصر فيها مهمَّة المفكِّر الإسلامي، فإنَّ العملية تكون معكوسة، فتبدأ من البناء العُلوي، من القوانين والأحكام، وصولاً إلى القاعدة النظرية، فتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها، إلى الظفر بصورة محدّدة للنظرية»[1].

2 ـ حين نتناول مجموعةً من أحكام الإسلام المندرجة تحت موضوع معيَّن، لنجتازها إلى ما هو أعمق، إلى القواعد الأساسية التي تشكِّل النظرية الإسلامية، يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كلٍّ واحد من تلك الأحكام بصورة منعزلة ومستقلة عن الأحكام الأُخرى، لأنَّ طريقة العزل هذه إنَّما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، أما إذا كان الهدف هو عملية اكتشاف النظرية أو المذهب الإسلامي فلا بدَّ أن نُنجز عملية تركيب بين تلك المفردات؛ أي ندرس كلَّ واحد منها بوصفه جزءاً من كلٍّ، وجانباً من صيغة عامَّة مترابطة، لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامَّة التي تشعُّ من خلال الكلِّ، أو من خلال المركَّب، وتصلح لتفسيره وتبريره[2].

وفي مسار البحث الاستكشافي محطَّات أساسية لا بدَّ من أن يواجهها الباحث برؤية واضحة، ولعلَّ أهمَّها محطَّتان:

---

(1) أنظر: إقتصادنا، ص 367 ـ 369.

(2) المصدر نفسه، ص 373 ـ 374.

الأولى: منطقة الفراغ في الشريعة.

والثانية: صلاحيات الحاكم في ملء منطقة الفراغ.

والمراد بمنطقة الفراغ التشريعي هو الأحكام التدبيرية في مجالات التنظيم والعلاقات والإدراة في المجتمع. .[1].

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس أنَّ الإسلام لا يقدِّم مبادئه التشريعية في جوانب الحياة المتغيِّرة بوصفها علاجاً مرحلياً، سيجتازه التاريخ بعد زمن يطول أو يقصر، وإنَّما يقدِّمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، من هنا كان لا بدَّ من أن ينعكس فيها تطوُّر العصور ضمن عنصر متحرِّك، يمدُّ الصورة بقدرة على التكيُّف وفقاً لظروف مختلفة.

فالإسلام يرى أنَّ علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة ـ مثلاً ـ تتطوَّر عبر الزمن تبعاً للمشاكل المتجدِّدة التي يواجهها الإنسان باستمرار خلال ممارسته علاقته بالطبيعة. . ولأجل ذلك يرى الإسلام أنَّ الصورة التشريعية التي ينظِّم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوُّراته للعدالة (روح الشريعة وأهدافها ومقاصدها) قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية، لأنَّها تعالج مشاكل ثابتة؛ فالمبدأ التشريعي القائل: «إنَّ الحقَّ الخاصَّ في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل» يعالج مشكلةً عامَّةً يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقَّدة؛ لأنَّ طريقة توزيع مصادر الطبيعة على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين.

---

(1) أنظر: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، المؤسسة الدولية، ط1، 1419 هـ ـ 1998م، ص 160.

لكنَّ هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطوِّر، وهو علاقة الإنسان بالطبيعة، فإنَّ تطوُّر قدرة الإنسان على الطبيعة وسيطرته على ثرواتها يطوِّر وينمِّي باستمرار خطر الإنسان على الجماعة، ويضع بيده باستمرار إمكانات جديدةً للتوسُّع ولتهديد الصورة المتبنَّاة للعدالة الاجتماعية.

فالمبدأ التشريعي القائل، مثلاً: إنَّ من عمل في أرض وأنفق عليها جهداً حتى أحياها، فهو أحقُّ بها من غيره.. يُعتبر في نظر الإسلام عادلاً؛ لأنَّ من الظلم التسوية بين من عمل في أرض بجهده حتى أحياها، وبين آخر لم يعمل فيها شيئاً.

ولكن بتطوُّر ونمو قدرة الإنسان في السيطرة على الطبيعة يُصبح من الممكن استغلال هذا المبدأ على نحو يتعارض مع مبادئ الإسلام في التوازن الاجتماعي وتصوُّراته عن العدالة. ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يُتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلاَّ في مساحات صغيرة، وأمَّا بعد نمو قدرة الإنسان وتوفُّر الوسائل الحديثة في السيطرة على الطبيعة، فيصبح بإمكانه إحياء مساحات هائلة من الأرض. الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة.

إذاً، لا بدَّ للصورة التشريعية من منطقة فراغ تملأ تدريجاً وبحسب الظروف، وفي ضوء أهداف الشريعة ومقاصدها، فيسمح ـ هنا ـ بالإحياء سماحاً عامَّاً في العصر الأوَّل، ويُمنع منه في العصر الثاني منعاً تكليفياً، إلا في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوُّراته عن العدالة[1].

---

(1) أنظر: إقتصادنا، ص 681 ـ 683.

إذاً، عملية الاستنباط في هذه الدائرة تخضع لمعايير جديدة، إضافة إلى أدوات الاستنباط المتعارفة، وتستفاد هذه المعايير من «روح الشريعة» أو «مقاصد الشريعة» أو «أدلة الشريعة العليا» وأيضاً من الأحكام التدبيرية الواردة عن المعصوم (ع)[1].

والنبيُّ (ص) قد مارس دوره في ملء منطقة الفراغ بما كانت تتطلَّبه أهداف الشريعة، وعلى ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنَّه (ص) حين مارس دروه ذلك لم يمارسه بوصفه نبيّاً مبلِّغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كلِّ مكان وزمان، لتكون ممارسته الخاصَّة في ملء ذلك الفراغ معبِّرةً عن صيغة تشريعية ثابتة، وإنَّما مارسه بوصفه وليَّ الأمر المكلَّف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف؛ فالتشريعات التي ملأ بها النبي (ص) منطقة الفراغ بوصفه وليَّ الأمر، ليست أحكاماً دائميةً بطبيعتها، وإنَّما تَكْمُن أهميَّتها في أنَّها تُلقي الضوء إلى حدٍّ كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كلِّ حين وفقاً للظروف، وتيسُّر فهم الأهداف الأساسية التي توخَّاها النبيُّ (ص) في سياسته، الأمر الذي يساعد على مَلْء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف.

مثال آخر على أهداف الشريعة ومنطقة الفراغ: قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[2].

---

(1) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، ص 160.

(2) سورة الحشر، الآية: 7.

يُستظهر منه: «أنَّ التوازن وانتشار المال بصورة تشبع كلَّ الحاجات المشروعة في المجتمع، وعدم تركُّزه في عدد محدود من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي.

وهذا الهدف يعتبر مؤشِّراً ثابتاً يتَّصل بالعناصر المتحرِّكة.

وعلى هذا الأساس، يضع وليُّ الأمر كلَّ الصِّيغ التشريعية الممكنة التي تحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال، وتحول دون تركُّزه في أيدي أفراد محدودين، وتحارب الدولة الإسلامية التركيز الرأسمالي في الإنتاج والاحتكار بمختلف أشكاله.

ومثال آخر: «إنَّ نصوص الزكاة صرَّحت بأنَّ الزكاة ليست لسدِّ حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي...

وهذا معناه أنَّ توفير مستوىً معيشيٍّ موحَّد أو متقارب لكلِّ أفراد المجتمع هدف إسلامي لا بدَّ للحاكم الشرعي من السعي في سبيل تحقيقه»[1].

من هنا، نخلص إلى أنَّ الإسلام قد ترك مهمَّة مَلْء منطقة الفراغ إلى الدولة، أو «وليِّ الأمر» يملأها وفقاً لمتطلَّبات الأهداف العامَّة للشريعة ومقتضياتها في كلِّ زمان[2].

ومن هنا، نأتي إلى حلِّ إشكالية ثنائية «الثابت والمتغيِّر».

ففي الشريعة إلى جانب العناصر الثابتة ـ المنصوصة في الكتاب

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 48.

(2) أنظر: إقتصادنا، ص 378 ـ 379 و680، الإسلام يقود الحياة، ص 49 ـ 55.

والسُنَّة ـ هناك العناصر المتحرِّكة وهي «تلك العناصر التي تُستمد ـ على ضوء طبيعة المرحلة في كلِّ ظرف ـ من المؤشِّرات الإسلامية العامَّة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة»[1].

فالعناصر المتحرِّكة إذن تُستنبط عن طريق الانتقال من الواقع إلى العناصر الثابتة، وبالعكس، ففي العناصر الثابتة ما يقوم بدور المؤشِّرات العامَّة التي تُعتَمد كأساس لتحديد العناصر المتحرِّكة التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة.

وعملية استنباط كهذه تتطلَّب بالضرورة:

1 ـ «منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمَّقاً لمؤشِّراتها ودلالاتها العامَّة»؛ أي معرفةً معمَّقةً بروح الشريعة وأهدافها ومقاصدها.

2 ـ «استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها».

3 ـ «فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي»[2] والمساحات التي يمكنه التحرُّك خلالها لملء منطقة الفراغ من خلال استنباط الأحكام التي تتطلَّبها طبيعة المرحلة على ضوء أهداف الشريعة ودلالاتها العامَّة.

يُدرك الصَّدر جيداً أنَّ هذه المهمَّة لا يستطيع أن يقوم بها الفقيه التقليدي الذي اعتاد على المنهج الفردي والنظر إلى الأحكام على النحو التجزيئي، فهي مهمَّة تتطلَّب فهماً اجتماعياً معمَّقاً للشريعة

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 43.
(2) المصدر نفسه، ص 44.

وأحكامها، من ناحية، ومن ناحية أُخرى تتطلَّب استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها، وكلا الأمرين يعيش الفقه التقليدي التجزيئي بعيداً عنهما.

ومن جانب آخر، فإنَّه يدرك جيداً أنَّ الحقَّ في فهم الشريعة وتطبيقاتها ليس حكراً على الفقيه المختصّ بالمعنى التقليدي، فهناك إلى جانب الفقه معارف أساسية في عملية كهذه قد يتوفَّر عليها آخرون من أصحاب التخصُّصات الأُخرى..

لذا فهو لا يغادر هذا الموضوع حتى يثبِّت هذه الحقيقة كشرط أكيد لتحقُّق مثل هذه المهمَّة، فيقول، وهو في معرض الحديث عن النُّظم الاقتصادية: «ومن هنا كان التخطيط للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي مهمَّة يجب أن يتعاون فيها مفكِّرون إسلاميون واعون، ويكونون في نفس الوقت فقهاء مبدعون، وعلماء اقتصاديون محدثون»[1].

أي الفقيه الذي يضطلع بمعرفة دقيقة وواسعة بثمرات العلوم الإنسانية الحديثة، بل يشترط دخول ثمرات هذه العلوم في تكوين الرؤية الفقهية السليمة والتي تتوخّاها الشريعة، أما الوقوف عند أدوات الاستنباط المتعارفة في الفقه التقليدي فلا ينتج أكثر من فتاوى تجزيئية، لا يمكن أن تشكل جزءاً من الحل في المشكلة الاجتماعية، ناهيك عن بُعدها عن دائرة التصور النظري المحيط بالموضوع.

ثم هو ينقلنا إلى أُفق جديد يجعل «تحرك الفتوى باتجاه تحقيق

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 44.

العدالة معياراً لتشخيص صحة الفتوى» خلافاً للمفهوم المعاكس الشائع الذي «يذهب إلى اعتبار الفتاوى معياراً لتشخيص العدل» إنَّه الفقيه الذي يحترم بشكل منطقي كل أدوات المعرفة، ويفتح أبواب الفقه أمام المزيد من أدوات الاستنباط، لكي ينقذ الفقه «ويصونه من التخبط في الاعتبارات والافتراضات الذهنية الخالصة، والانقطاع عن واقع الحياة»[1] فلقد أنتجت المعارف البشرية العلمية الكثير مما لا يمكن إغفاله عند مزاولة استنباط شيء من الأحكام التي تمس وقائع الحياة المستجدة، فضلاً عن محاولة الخروج بتصور شمولي يحيط بموضوعاتها.

على هذه الأُسس، وأُسس أُخرى يبثُّها بين أبحاثه المختلفة، يتخطّى الصَّدر بجدارة فقه الأحكام إلى فقه النظريَّات..

يبتدئ هذا المشروع الكبير في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام والنظرية الإسلامية في جزئيات العمليات الاقتصادية، فيوحِّد الصياغة أوَّلاً عن مجموعة الأفكار الأساسية لهذا الاقتصاد، ثُمَّ ينتقل إلى التفاصيل لاكتشاف نظام التوزيع ونظام الإنتاج في الإسلام، بما يشتمل عليه النظامان من تفاصيل عن تقسيم الثروات الطبيعية، وتحديدات الملكية الخاصَّة، ومبادئ التوازن والتكافل والضمان العام، والسياسة المالية، وصلاحيات الحكومة في الحياة الاقتصادية، ودور عناصر الإنتاج؛ من العمل، ورأس المال، ووسائل الإنتاج، وحقِّ كلِّ واحد منها في الثروة المنتَجة، وغير ذلك من الجوانب المختلفة التي

(1) محمد مجتهد شبستري، بحث حول التجديد في الفقه، المشهد الثقافي في إيران، إعداد عبد الجبار الرفاعي، ص 364.

تشترك بمجموعها في تقديم الصورة الكاملة عن الاقتصاد الإسلامي[1].

وبدون شكٍّ كانت هي المحاولة الأُولى على مستوى الفكر الإسلامي في ترسيم معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، والنظرية الإسلامية في مختلف العمليات الاقتصادية.

من هنا، تراه مع علمه بما تحظى به هذه الدراسة المعمَّقة من أهمِّية فائقة؛ إذ يصفها بأنّها مهمَّة تهدف إلى «الغوص إلى أعماق الفكرة الاقتصادية في الإسلام، وصبِّها في قالب فكريٍّ، ليقوم على أساسها صرح شامخ للاقتصاد الإسلامي، ثريٌّ بفلسفته وأفكاره الأساسية، واضح في طابعه ومعالمه واتِّجاهاته العامَّة، محدَّد في علاقته وموقفه من سائر المذاهب الاقتصادية الكبرى، مرتبط بالتركيب العضوي الكامل للإسلام» ـ مع هذا تراه يصفها بأنَّها «محاولة بدائية» لذا «يجب أن يدرس هذا الكتاب بوصفه بذرة بدائية لذلك الصَّرح الإسلامي»[2]!

وهذه هي معرفة العالم الحقيقي بطبيعة البحث العلمي وتطوُّره، لكنه لم يكن يدري أنَّ خمسين عاماً ستمضي على هذا الإنجاز الكبير، وثلاثين عاماً على رحيله هو، دون أنَّ يتقدَّم فقهاء الإسلام خطوةً واحدةً إلى الامام على هذا الصعيد، رغم التحدِّيات الجادَّة والضرورة الملحَّة!!

أمَّا الفقيه العاجز عن مثل هذه المهمة، فهو بطبيعة الحال لا يرتضي أن يُقرَّ بعجزه، فيذهب إلى ما يبرِّر له هذا العجز في نقد سلبيٍّ محض لهذا المشروع من خلال التشكيك في حجِّية هذه الاستنباطات، ذاهلاً

---

(1) إقتصادنا، ص: 30 ـ 31 (مقدِّمة الطبعة الأُولى) وقد شملت هذه الأبحاث الصفحات (277 ـ 729) من الكتاب.

(2) المصدر نفسه، ص 32 ـ 33.

عن التفكير في مدى حجِّية استنباطاته الفردية التجزيئية التي غفلت تماماً عن البُعد الاجتماعي للأحكام، وعن أهداف الشريعة الكامنة وراء أحكامها!

إنَّ كلَّ ما يُثار من هذا النوع من الاعتراضات إنَّما هو نابع من تلك الذهنية الفقهية التي تركَّزت فيها الفردية، ومن قبل ناقشها السيد الصَّدر بعمق وكشف عن جذورها وأبعادها وانعكاساتها على الفقه، هذه الذهنية التي تجد في مجرَّد الإشارة إلى تخطِّي فقه الأحكام إلى فقه النظرية استفزازاً كبيراً لها، يرمي بها وراء دائرة الفقه الحيِّ المتحرِّك مع أهداف الشريعة ومتطلَّبات الحياة، وهم على أيِّ حال موجودون على قيد الحياة، يحتلُّون مواقعهم من خلال ذلك النَّمط من الفقه وحده، فكيف يمكن لهم السكوت أمام خطر جديد يهمِّش وجودهم وأدوارهم في الحياة؟!

أمَّا الآخرون الذين وجَّهوا انتقاداتهم لهذا المشروع بدوافع ذاتية أو استعلائية[1] فهم أكثر بُعداً عن العلمية والموضوعية، وأجدر أن يعرَّفوا بحجم الخطأ الذي ارتكبوه جرَّاء نقد ينطلق من تلك الدوافع، في حين يعدُّ كتاب «اقتصادنا» الكتاب الأكثر تجوالاً في مصادر فريقي المسلمين، سُنَّة وشيعة، في موضوعه، فقد أورد بكلِّ احترام، واعتمد الكثير من استنباطات فقهاء السُنَّة الكبار، كما طوَّف في كتب الحديث والأثر المعتمدة لديهم في تتبُّع واف لما أوردته من تطبيقات تشريعية نبوية في هذا المجال.

---

(1) أبو المجد حرك، ويوسف كمال، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنَّة، قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، دار الصحوة للنشر ـ القاهرة ـ 1408هـ ـ 1987م.

إضافةً إلى ذلك فإنَّ ما أورده هؤلاء من نقد لاستنتاجات الشهيد الصدر، قد كشف عن سطحية مفرطة في التفكير، وذهنية محلِّقة في الفضاء، لم تمارس الحياة ولم تقترب منها، بل لم تمارس حتى الفقه التقليدي في إطاره المحدود..

فمثلاً، عندما يقول الصَّدر إنَّ الاقتصاد الإسلامي جزء من كلٍّ، وأنَّه يجب أن يُدرس ضمن الصيغة الإسلامية العامَّة التي تنظِّم شتى نواحي الحياة في المجتمع.

يعلِّق هؤلاء بأنَّ هذه الرؤية هي «تعطيل لأحكام الإسلام الاقتصادية في انتظار حاكم أُسطوري!! يتمتَّع بصلاحيات النبيِّ الحاكم، أو بتعبير أقرب إلى المعقول: في انتظار تمكين الإسلام من إدارة المجتمع وفقاً لشريعة الله، وهي مقولة تحمل في إهابها الدعوة إلى الإحباط وتثبيط همم الدعاة إلى إقامة شرع الله خطوة إثر خطوة أو حكماً وراء آخر، وهو الجهد الذي تكلَّل في مجال الاقتصاد، مثلاً، في إنشاء البنوك الإسلامية وانتشارها ونجاحها كبديل للبنوك الربوية»![1].

هذا الردُّ المتحامل أوَّلاً، والذي يقرُّ بتحامله وتهكمه حين يتراجع إلى تعبير أقرب إلى المعقول.

والسطحي ثانياً، حين يتحدَّث بلغة الدُّعاة الخطابية، جاهلاً أو متجاهلاً الفارق بين أصل الدعوة إلى تطبيق الاقتصاد الإسلامي وبين إمكان تطبيقه بشكل متكامل، الأمر الذي لا يمكن تحقُّقه إلا في ظلِّ نظام يتبنَّى الإسلام في جوانب الحياة الاجتماعية كافَّة.

(1) أبو المجد حرك، ويوسف كمال، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السُنَّة ـ قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، دار الصحوة للنشر، القاهرة ـ 1408هـ ـ 1987م، ص 71 و106.

وهو متعسِّف ثالثاً، إذ يُحمِّل السيد الصَّدر خلاف ما يريد تماماً، ويغفل عن أنَّ مثاله الوحيد الذي يظنُّ أنَّه أسعفه هنا، في إيجاد البنك اللاربوي، إنَّما هو الأنموذج الذي كان الصَّدر سبَّاقاً إليه على المستوى الفقهي والتنظيري الشامل!

ـ وتتجلَّى السطحية المُفرطة لدى الناقد في نقده لفكرة «منطقة الفراغ في التشريع» إذ يواجهها بعقلية جوفاء، وبأُسلوب خطابيٍّ عاجز تماماً عن النفاذ إلى أقرب أعماق الفكرة من سطحها.. ذلك حين يقول: «ونحن لا نقدر أبداً على التسليم بوجود فراغ في التشريع، لأنَّ الأُمور المستحدثة التي لا نصَّ فيها قد بلغنا أمر المشرِّع بالاجتهاد في معرفة أحكامها على ضوء مقاصد الشريعة العامَّة»!![1].

من حقِّك أن تقطع بأنَّه لم يفهم ممَّا أراد الصَّدر شيئاً؛ لأنَّه مأسور بهالة خطابية طاغية على مجالات الخطابة الرنَّانة التي عجزت عن مواجهة أيِّ مشكلة معاصرة بشكل جادٍّ وفعَّال، وإلا كيف يعود ليستعين بمقاصد الشريعة على استنباط أحكام لا نصَّ فيها؟! وهو الأمر نفسه الذي صرَّح به الصَّدر مراراً في كتابه هذا، وفي غيره.. وقد نقلنا منه أكثر من موضع آنفاً.

بدلاً من هذا، كم نحن بحاجة إلى النقد الموضوعي البناء الذي يكمل المسيرة ويُراكم حلقاتها وأدوارها..

---

(1) أبو المجد حرك، ويوسف كمال، المصدر السابق، ص 64؛ أنظر: محمَّد الحسيني، اقتصادنا من وجهة نظر مختلفة ـ مجلة المنهاج، العدد ـ 17 ـ ص189 ـ 224.

الفصل الثالث

النظريَّة القرآنية

القسم الأوَّل

منهج التفسير وأثره في فهم النَّص

من البَدْهي القول أنَّ تفسير القرآن يعني الفهم البشري لنصوصه، فالقرآن واحد، لا يتعدد، أما الفهم البشري فهو متعدد ومختلف بالضرورة. فهناك عوامل عدة تكمن وراء هذا الاختلاف، منها الذاتي ومنها الموضوعي، فالذاتي هو ما يعود إلى الإنسان نفسه، وهو هنا المفسر، فهناك الاختلاف في المستوى العلمي، وفي تنوع المعارف، وفي التخصُّص الغالب، وفي الوجهة المعرفية لدى كل واحد من أبناء البشر، والمفسر منهم.. أما الموضوعي فيرجع إلى اختلاف الزمان والمكان الذي ينعكس على معارف المُفسر واهتماماته والأدوات التي يعتمدها في التعامل مع النَّص. ويدخل في هذا البُعد الظرف الخاص الذي يعيشه المُفسر.

كل هذه العوامل ستُسهم مُجتمعة في تكوين «المنهج» الذي يُؤطر

كل العملية الفكرية لكل من يمارس الفكر. والمنهج بالتالي هو الذي سيصوغ النتاج الفكري، ومنه التفسير، ويحدد معالمه كافة.

لذا فإنَّ المسألة الأهمَّ التي تتحكَّم في اتِّجاه التفسير، وفي صلاحياته في التعبير عن لغة القرآن الكريم وأهدافه، هي «المنهج». فالمنهج هو الذي يميز بالدرجة الأُولى بين تفسير الطبري وتفسير ابن كثير، من جهة، وبين تفسير الزمخشري وتفسير الرازي من جهة أخرى. وهو أيضاً، بالدرجة الأولى، الذي يُميِّز كل واحد من نموذجي كل من الشَّقين عن شقيقه. هذا في الإطار العام.

وفي إطار التناقضات الصارخة بين تفسير وآخر للقرآن الواحد نفسه، فالمنهج هو الذي يفسر كل هذه التناقضات.. فهو الذي يميِّز بين تفسير للقرآن.. وبين كتاب يسخِّر القرآن لتبرير المذهب.

بين قرآن حيٍّ متحرِّك يقود الفكر والعمل ويوجِّه الحياة.. وبين قرآن طلْسميٍّ يختفي وراء الحُجب.

بين قرآن عربيٍّ مُبين، جاء بلغة لها أُصولها وآدابها، وبين قرآن رمزيٍّ غائم ليست ألفاظه إلا مطايا تمتطيها مقاصد باطنية مكنوزة في صدور العارفين، وإن عجزوا عنها فهي مكنوزة في اللوح المحفوظ..

بين قرآن يخاطب الإنسان العاقل، كلَّ إنسان عاقل ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].. وبين قرآن لا يفهمه إلا الصَّاعدون في (الإشارات) و(الفُيوضات).

---

(1) سورة البقرة، الآية: 185.

بين قرآن يدعو إلى نفسه ويهدي للتي هي أقوم، وبين قرآن يدعو صراحةً إلى هجر القرآن. .

هكذا يصنع المنهج من القرآن الكريم. وحين يغيب المنهج تعمُّ الفوضى. .

فهنا فوضى حين يغيب المنهج، وفوضى تحت عنوان المنهج، حين يغيب الفهم المعمَّق، والحسُّ القرآني الدقيق والأُفق الأرحب.

وفي الحالتين ينبغي أن لا نعدم الإخلاص، لكنَّه إخلاص مُذبذب بين بلاغات القرآن وأهدافه، وبين الرؤية والأفق والمذهب. أما إذا غاب الإخلاص، فليس ثمَّة تفسير، بل هي كارثة تبرقعت بآيات القرآن.

فمشكلة المنهجية في التفسير إذن مشكلة تَغْلي وتفور حتى نهاية المشوار، فأين سوف يضع المُفسِّر نفسه من بين تلك المربَّعات؟ بل أين سيضع القرآن بينها؟

هناك في البدء شريط تقليدي تؤلِّفه حلقات أصلية: «فلابدَّ للمفسِّر من منهج عامٍّ في التفسير، يحدِّد فيه ـ عن اجتهاد علمي ـ طريقته في التفسير، ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ، وعلى السُنَّة، وعلى أخبار الآحاد، وعلى القرائن العقلية في تفسير النصِّ القرآني.

لأنَّ في كلِّ واحد من هذه الأُمور خلافاً علمياً، ووجهات نظر عديدة، فلا يمكن ممارسة التفسير دون دراسة تلك الخلافات دراسةً دقيقة»(1).

---

(1) محمد باقر الصدر، علوم القرآن، (كتاب علوم القرآن محاضرات ألقاها السيد محمَّد باقر الحكيم في كلِّية أُصول الفقه ببغداد ـ والفصول الأُولى منه كتبها الشهيد الصدر)، ص84.

بعد ذلك «فإنَّ وُجهات النظر المحدَّدة التي سوف يخرج بها المفسِّر من دراسته العلمية لوسائل الإثبات تلك، هي التي سوف تؤلِّف المنهج العامَّ للمُفسِّر»[1].

وبعد ذلك كلِّه، فإنَّ مشكلة التفسير ما زالت قائمة؛ لأنَّ مُشكلة التَّفسير أضحت في الوقت ذاته هي مشكلة التاريخ ومُشكلة العقيدة معاً!.[2]

فهي مُشكلة التاريخ: تاريخ التفسير نفسه، بمناهجه التي عرضها المتقدِّمون، فاتَّخذها المتأخِّرون غِلاًّ في أعناقهم.

فما هو الجديد عند أصحاب المأثور؟!

بماذا امتازوا عن أبي الجارود، وأبي حاتم الرازي، والعيَّاشي؟!

وحين تقدَّم هذا الفريق خُطوة، أو خطوات، إلى الأمام، فهل استطاع اللاحقون أن يجتازوا الطبري والطبرسي، أم ما زال العَلمان هما الأُنموذج المتقدِّم على من جاء بعدهم بألف عام؟!

وأيُّ جديدٌ عند أصحاب الرأي قد تخطَّى منهج القاضي عبدالجبَّار، والزمخشري؟!

نعم، رُبَّما تجد الجديد عند أصحاب الباطن والإشارات، فالباطن لا قعر له، والإشارات لا حدَّ لها، لكنَّه الجديد الذي لا يشبه لغة الأنبياء، ولا هو من سنخ الخطاب الذي يقصد به العقلاء، فذاك عالَم غريب

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 59.

يختصُّ بأهله، فطوبى لهم إن كان خيراً حازوه وحُرمناه، وطوبى لنا إن كان أمراً لا يعنينا فتركناه.

وهي مشكلة التاريخ: التاريخ الإسلامي الذي أُسقطت قراءاته المختلفة على التفسير.

وهي مشكلة عقيدة أيضاً: عقيدة تجرُّ المُفسِّر إليها جرّاً، باطنياً كان المفسَّر، أم ظاهرياً، أم من أصحاب التأويل.. وحتى في تفسير آيات الأحكام، ذلك الجانب الذي يمسُّ الحياة العملية مباشرة، تتجلَّى مشكلة العقيدة.

ومُشكلة العقيدة قد تكمن في «أنَّنا، ومنذ وقت طويل، تكتفي عقائدنا بالتقليد الذي لا يتَّفق وعقول المتعلِّقين بالموضوعية.

«فمن المعلوم أنَّ كلَّ مجتمع يحتوي مُشكلة أفكار دارجة تحرِّك الجماهير، كما يحتوي مشكلة أفكار عملية تخصُّ المثقَّفين، وكما أنَّ هذه تحدِّد لدى العلماء حلولاً نظريةً لبعض المشكلات، فإنَّ تلك تحدِّد السلوك العملي للجماعات إزاء هذه المشاكل التي تصادفهم في الحياة، ففي العالم الإسلامي توجد الآن طبقة مثقَّفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكنَّ هناك جمهوراً كبيراً من الدراويش، وجيشاً من الجهَّال يصرُّ على اعتقاده بأنَّ الأرض ساكنة تحملها العناية على قَرْنِ ثَوْر!

وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثِّر في توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية؛ لأنَّها تستند إلى خرافة مُفسِّر غير مُوفَّق يرى الأرض على قَرْنِ ثَوْر»[1].

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 59 ـ 60.

التَّجديد في المنهج

رأينا حتى الآن أنَّ المنهج هو الأمر الحاسم في (تقرير مصير) أثر القرآن:

بين أن يبقى محفوظاً بين الدفَّتين، يُعيننا المُفسِّر أحياناً على معرفة معاني مفرداته، ويقصر أحياناً.. فإذا أعاننا المفسِّر فسوف نعرف أنَّ ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ تعني خَضْراوان تميلان إلى السواد من شدَّة الخضرة.. وإذا تحيَّر المفسِّر في معنى (الحُور) فسوف نحار معه!

بين ذاك، وبين أن ينتقل القرآن بنصوصه ومقاصده وأهدافه إلى الحياة في كلِّ ميادينها، في بناء المجتمعات، وفي إعمار الأرض، مسافة واسعة..

تلك أصبحت تمثِّل حدّاً فاصلاً بين القديم والجديد من مناهج التفسير.

وقد ظهر هذا الحدُّ الفاصل منذ ظهر رجال الإصلاح في الفكر الديني، وأولوا مناهج التفسير ما تستحقُّه من عناية واهتمام.

ويُمكن بحقٍّ أن يُعدَّ السيد جمال الدين الأفغاني رائد التَّجديد في مناهج التفسير، كما كان رائداً في منهجه الإصلاحي كلِّه..

لقد رأى بوضوح أنَّ تلك مناهج انصرفت عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه، إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه، فحملت ألفاظاً لفظية ومنقاشات فرضية واستنتاجات ليس في مصلحة البشر ولا هي من وسائل هدايتهم إلى الإيمان به، وأضافت إليه من الشروح والتفسير ما لا محصِّل له سوى الإغراب وإرضاء العامَّة[1].

(1) د. محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ص 70 ـ 71.

وقد حاول أن يعكس رُؤيته الجديدة من خلال ما يفسّره من آيات الكتاب الكريم في صحيفته (العروة الوثقى) فركَّز اهتمامه على سبع عشرة آية فقط استطاع تفسيرها قبل إيقاف إصدار (العروة الوثقى) في عددها الثامن عشر بقهر من حكومة بريطانيا (أحد أكبر معاقل الديمقراطية وحرّية الرأي في العالم). . ركَّز اهتمامه على الآيات التي تتَّصل بأسرار نمو الأُمم أو ضعفها وسقوطها[1]، هذا الموضوع الذي تناوله مفصَّلاً في ما بعد السيد الشهيد الصَّدر في دراسة قرآنية جديدة، خرج منها بصياغة نظرية متماسكة، أطلق عليها اسم «السنن التاريخية في القرآن الكريم»[2].

وأهمُّ ما يتميَّز به منهج الأفغاني في (العروة الوثقى) ثلاثة أُمور:

أوَّلها: بيان سُنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقّي الأُمم وتدنّيها.

وثانيها: بيان أنَّ الإسلام دين سيادة وسُلطان وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة.

وثالثها: إنَّ المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم أُخوة لا يجوز أن يفرّقهم نسب ولا لغة ولا حكومة[3].

ثمَّ تطوَّر هذا المنهج بعد الأفغاني على يد تلميذه وصاحبه الشيخ محمَّد عبده، فتقدَّم فيه الأخير سعةً وعمقاً، حتى في لغة التعبير عنه حين

---

(1) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، انظر: تراث الإنسانية، ج5، ص 445.

(2) أنظر: محمَّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية.

(3) محمَّد رشيد رضا، المنار، ج1، ص11.

جعل منه تفسيراً (مقاصدياً) يعانق مقاصد القرآن العليا ويمضي معها بدلاً من أن يبقى متعثّراً بين الألفاظ والأحكام المجزَّأة، فقال: «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإنَّ هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث فتابع له، أو وسيلة لتحصيله»[1].

فالواجب في التفسير إذن «ذهاب المُفسِّر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام، فالقصد الحقيقي هو الاهتداء بالأحكام»[2].

والجديد الآخر الذي أضافه محمَّد عبده بعد ذلك إلى هذا المنهج هو: «اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة، فهم بعضه متوقِّف على فهم جميعه، واعتبار السورة كلِّها أساساً في فهم آياتها، واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم جميع النصوص التي وردت فيه»[3].

هذا التصوُّر الأخير نجده أيضاً في منهج السيد الطباطبائي في تفسير القرآن بالقرآن، واعتماد السياق بالمرتبة الأُولى في تفسير النصِّ وتشخيص مقاصده العليا، فالقرآن الكريم نفسه هو أفضل أداة لتفسير آياته.

فالذي رآه الطباطبائي بديلاً عن كلِّ المناهج هو: «أن نفسِّر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنى الآية من نظيرتها، بالتدبُّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخِّص المصاديق ونتعرَّفها بالخواصِّ التي تعطيها

(1) المصدر نفسه، ج1، ص11.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص25.

(3) د. محمَّد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 175.

الآيات. فحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكلِّ شيء ولا يكون تبياناً لنفسه.

وكيف يكون القرآن هدىً وتبياناً وفُرقاناً ونُوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه نفسه، وهو أشدُّ الاحتياج؟!

والله تـعـالـى يـقـول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1] وأيُّ جهاد أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه؟ وأيُّ سبيل أهدى إليه من القرآن نفسه؟»[2].

لكنَّ السيد الطباطبائي يرى أنَّ منهجه هذا إنَّما هو أقدم المناهج المعروفة في التفسير، فهو المنهج الذي سلكه معلِّمو التفسير الأوائل: الرسول الأعظم (ص) وعليٌّ (ع):

فالرسول (ص) قد فسَّر القرآن بالقرآن نفسه في كثير من المأثور عنه، وأيضاً هو القائل: «إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنَّه شافع مشفَّع، وماحل مصدَّق.. وهو الدليل، يدلُّ على خير سبيل، وهو كتابُ تَفْصيل وبيان وتحصيل».

أمَّا عليٌّ (ع) فيقول في وصف القرآن: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»[3].

أمَّا الرؤية التي أضافها محمَّد رشيد رضا فقد تبدو أبعد عن منهج أُستاذه محمَّد عبده، إذ رأى أنَّ الكون المنظور هو أعظم تفسير للكون المقروء، فالكشوفات العلمية الدقيقة من خير الوسائل التي تشرح حكم

---

(1) سورة العنكبوت، الآية: 69.

(2) السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 9.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 10 ـ 12.

الله وآياته، وإنَّها لمن أشدِّ المصائب على الملَّة أن يهجر رؤساء دين كهذا الدين هذه العلوم ويعدُّونها مضعفةً للدين أو ماحيةً له[1].

ثمَّ تعود هذه الفاصلة بين الأُستاذ وتلميذه لتلتئم حين يرى التلميذ أنَّ هذا النهج هو من صُلب تفسير القرآن بالقرآن نفسه، فالقرآن حين يكثر من التنبيه إلى آيات الكون المخلوق يختم دائماً بقوله: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2] ونحوها، فهو إذن انطلاقة من دعوة القرآن الكريم لتعود بكمال التوحيد في الإيمان[3].

ولقد كان بإمكان رشيد رضا أن يكون أقدر تعبيراً عن منهج (الأفغاني ـ عبده) لولا حماسه الشديد الذي اتَّخذ أحياناً كثيرةً صورة التطرُّف في النزعة المذهبية، حتى انقلبت كثيراً من صفحات (المنار) إلى صفحات في الصراع المذهبي، تماماً على نسق المناهج التي انتقدها منهج العروة الوثقى كثيراً، ممَّا قد يكشف عن فهم قاصر لديه عن التعصُّب المذهبي المنبوذ.

وهذا بلا شكٍّ فهم مختلف عن نهج الأفغاني الذي كان أُنموذجاً في التوازن ذابت فيه هذه اللغة واختفت بالكامل، ناهيك عن الشقَّة الواسعة في لغة الخطاب الإسلامي ـ الإسلامي بين الأفغاني ومحمَّد عبده من جهة، وبين محمَّد رشيد رضا من جهة أُخرى.

---

(1) محمَّد رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص 63 ـ 64.

(2) سورة الرعد، الآية: 4.

(3) محمد رشيد رضا، مصدر سابق، ج2، ص 63.

ورغم ذلك فما زال الدَّارسون (للمنار) يكتفون بالصلة الوثيقة بين التلميذ وأُستاذه، والنقل الكثير لرشيد رضا عن الإمام محمَّد عبده ليجعلوا من ذلك برهاناً تامّاً على أنَّ رشيد رضا كان الامتداد والمكمِّل لمنهج (العروة الوثقى)، لكنَّ المحاكمة الدقيقة تكشف عن اختلاف كثير في التفاصيل ولغة الخطاب، وإن كان هناك اتِّفاق في المبادئ الأساسية لمشروع إصلاح الفكر الديني عموماً.

إذن لم يبلغ منهج (العروة الوثقى) أهدافه على يد محمَّد رشيد رضا، فهنا رؤية جديدة وخطاب جديد.

وأيضاً «فلم يظهر من رشيد رضا اهتمامه بتجديد المنهج، بل كان همُّه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد، ومع أنَّه لم يعدِّل طريقة التفسير القديم تعديلاً جوهرياً، فإنَّه قد خَلَق في الصفوة المسلمة التي تعشق التَّجديد الأدبي اهتماماً بالنقاش الديني»[1].

وفي الموضع ذاته تناول مالك بن نبي تفسيراً حديثاً آخر: وهو تفسير الجواهر للشيخ الطنطاوي جوهري، فوصفه بأنَّه: «إنتاج علمي أشبه بدائرة معارف، ولا ينطوي على أقلّ اهتمام بتجديد منهج».

وهكذا بقيت مشكلة المنهج قائمة، لم تستوفِ حظَّها الكامل من الاهتمام حتى في أوسع التفاسير الحديثة وأكثرها حماساً في الدعوة إلى تخطِّي المناهج القديمة.

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 59.

القسم الثاني

الصَّدر وتجديد المنهج

حين تكون الغاية من التفسير هي الكشف عن معاني مفردات القرآن الكريم، والمراد من كلِّ واحدة من آياته، وبيان أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وما تتضمَّنه الآيات من أحكام وتعاليم وآداب، فلا بدَّ أن يسير المُفسِّر مع آيات القرآن، آية آية، وفق تسلسلها في القرآن الكريم، وهذا هو المنهج الذي اعتمدته التفاسير منذ نشأتها وحتى اليوم.

هذا المنهج أطلق عليه السيد الصَّدر إسم «التفسير التجزيئي».

وفي إطار هذا المنهج قد يستعين المفسِّر أثناء تفسيره للآية، أو المفردة، بالآيات الأُخرى التي تشترك معها، كما يستعين بالأحاديث والسِّياق والظهور، وغيرها من أدوات التفسير، لكنَّ هدفه دائماً وفي كلِّ خطوة من خطواته هو فهم مدلول الآية التي يواجهها، فهو إذن تفسير تجزيئي بلحاظ وقوفه دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصِّ القرآني.

أمَّا حين تكون غاية المفسِّر أبعد من ذلك، حين يكون هدفه اكتشاف النَّظرية الإسلامية ـ القرآنية ـ إزاء مفهوم أو مشكلة، فسوف لا يسعفه ذلك المنهج التجزيئي الذي ينتهي عند فهم الآية الواحدة.

هنا تبرز من جديد الحاجة إلى المنهج.

«فلم يكن بإمكان تفسير يقف عند حدود المأثور من الروايات عن الرسول والأئمة والصحابة والتابعين ـ تلك الروايات التي كانت تثيرها

استفهامات عقلية على الأغلب من قبل السائلين ـ أن يتقدَّم خطوة أُخرى، وأن يحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها واستخراج النَّظرية من وراء هذه المدلولات اللفظية»[1].

ليس التفسير بالمأثور وحده، بل التفسير وفق المنهج التجزيئي بمدارسه المختلفة كلِّها «ساهم في إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو والتكامل، وساعد على اكتسابه حالةً تشبه الحالات التكرارية الجامدة خلال قرون متطاولة، كما كان الحال في الفترة ما بعد تفاسير أمثال الطبري والشيخ الطوسي والرازي، على الرغم من ألوان التغيُّر التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين»[2].

فالمنهج الجديد إذن، سوف يتجاوز تلك الحدود، ويتخلَّى عن تلك الصيغة التكرارية.. لكنَّ الأدوات التي كانت أساسية هناك سوف تبقى أساسية هنا؛ فاللغة، والصحيح من المأثور، وظواهر القرآن، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، أدوات ثابتة في فهم النص.

إنَّ المنهج الجديد الذي يؤسِّس له الإمام الشهيد هو جزء من منهج جديد في دراسة الشريعة ككلّ، منهج وضع إطاره النظري، ومارس بعض تطبيقاته، ليكون الباب مفتوحاً أمام الدارسين من أهل الخبرة لمزيد من التفصيل في النظرية، ومزيد من التقدُّم في التطبيق.

إنَّه يدعو إلى تكوين فهم عامٍّ للشريعة ككلّ، وتخطِّي عملية فهم الأحكام مفردة ومتفرِّقة «فالتشريع الإسلامي يقوم على أساس موحَّد،

---

(1) الصدر، المدرسة القرآنية، ص 31.

(2) المدرسة القرآنية، ص 33.

ورصيد مشترك من المفاهيم، وينبع من نظريَّات الإسلام وعمومياته في شؤون الحياة»[1].

وبناءً على هذا، فهو يعتبر الأحكام «بناءً علوياً يجب تجاوزه إلى ما هو أعمق وأشمل، وتخطِّيه إلى الأُسس التي يقوم عليها هذا البناء العلوي وينسجم معها، ويعبِّر عن عمومياتها في كلِّ تفصيلاته وتفريعاته، دون تناقض أو نشاز».

ثمَّ يؤكِّد عمق إيمانه بأصالة هذا الفهم، حين يراه المبرِّر الوحيد الذي يدعوه إلى اكتشاف النظرية الإسلامية إزاء أيٍّ واحد من جوانب الحياة ومشكلاتها «فلولا الإيمان بأنَّ أحكام الشريعة تقوم على أُسس موحَّدة، لما كان هناك مبرِّر لممارسة عملية اكتشاف للمذهب من وراء الأحكام التفصيلية في الشريعة»[2].

فهو المنهج الذي ينتقل من «فقه الأحكام«، «فقه النَّص» إلى «فقه النَّظرية».

فلا بدَّ من أن ينتقل التفسير إذن من تفسير المفردة والنص، إلى اكتشاف النظرية القرآنية. لتنتقل عملية التفسير إلى «عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليس مجرَّد استجابة سلبية ـ تقف عند حدود الاستماع إلى النصِّ المفرد ـ بل استجابة فعَّالة وتوظيف هادف للنصِّ القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى»[3].

---

(1) إقتصادنا، ص 396.

(2) إقتصادنا، ص 396؛ وأنظر أيضاً: المدرسة القرآنية، ص 38.

(3) المدرسة القرآنية، ص 35.

ذلك هو المنهج الذي وسمه بـ«المنهج الموضوعي» أو «التوحيدي» في تفسير القرآن الكريم.

خصائص المنهج الجديد

التعرُّف على هذا المنهج يكون على أتمّه من خلال الوقوف على أعمدته الثلاثة التي استوى عليها، والتي تشكّل مجتمعةً صياغته التامَّة، وهي صياغته النظرية، وأدواته، وضوابطه.

1 ـ الصياغة النظرية للمنهج:

رأينا ترتيب الصِّياغة النظرية لمنهج التفسير الموضوعي التوحيدي، في نقاط، وذلك أجمع لأطرافها، وأحفظ لصورتها، وأيسر في تحصيلها والإلمام بها، وكثيراً ما تكون هذه النقاط متداخلة ومتكاملة، لأنَّها تؤلِّف وحدةً واحدة، وليست وحدات متعدِّدة، ويظهر بعضها الآخر وكأنَّه من مزايا هذا المنهج التي تفرده عن غيره، لكنَّها عائدة في النهاية إلى صياغته النظرية، متمِّمةً لها. . ومن هذا وذاك أمكننا إجمال الصياغة النظرية لهذا المنهج كما يلي:

أ ـ إنَّه تفسير يقوم على أساس الموضوعات في حقول العقيدة والاجتماع وغيرهما، بدلاً من أن يتناول آيات القرآن الكريم آيةً فآية[1].

ب ـ يستهدف التفسير الموضوعي التوحيدي تحديد موقف نظريٍّ للقرآن الكريم، وبالتالي الرسالة الإسلامية، من ذلك الموضوع من موضوعات البحث في الحياة أو الكون أو الإنسان[2].

---

(1) المدرسة القرآنية، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

ج ـ فيما يكتفي التفسير التجزيئي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، يتطلَّع التفسير التوحيدي الموضوعي إلى ما هو أوسع من ذلك، حيث يحاول أن يتوصَّل إلى مركَّب نظريٍّ قرآني، يحتلُّ في إطاره كلُّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نُسمِّيه بلغة اليوم بالنَّظرية.. فغايته الكشف عن: نظرية قرآنية عن التوحيد، نظرية قرآنية عن النبوَّة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سُنن التاريخ.. وهكذا[1].

د ـ في التفسير الموضوعي لا يبدأ المُفسِّر عمله من النصِّ، بل يبدأ من واقع الحياة، باختيار واحد من موضوعات العقيدة أو الاجتماع أو الكون، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدَّمته من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ.. ثُمَّ يعود إلى القرآن الكريم ليطرح بين يدي النصِّ موضوعاً جاهزاً مشرَّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع القرآن حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من خلال ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النصِّ[2].

ويستضيء الصَّدر هنا بالخبر المنقول عن عليٍّ (ع) ـ «ذلك القرآن، فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أُخبركم عنه، ألا إنَّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم» لقد جاء التعبير بـ(الاستنطاق) أروع تعبير عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها حواراً

(1) المدرسة القرآنية، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 34 ـ 35.

مع القرآن الكريم، وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه، بقصد الحصول على الإجابة القرآنية[1].

هـ ـ هذا المنهج الموضوعي التوحيدي اكتسب تسميته بالموضوعي بلحاظين، وبالتوحيدي بلحاظين أيضاً:

فهو موضوعي: أوَّلاً؛ لأنَّه يبدأ من الموضوع الخارجي والواقع، ويعود إلى القرآن الكريم.

وثانياً: لأنَّه سوف يختار مجموعةً من الآيات القرآنية التي تشترك في موضوع واحد، للوصول إلى النظرية القرآنية إزاء هذا الموضوع.

وهو توحيدي: أوَّلاً؛ باعتبار أنَّه يوحِّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم.

وثانياً: باعتبار أنه يوحِّد بين مدلولات الآيات التي تشترك في الموضوع في مركَّب نظريٍّ واحد، ليخلص بالتالي إلى تحديد إطار نظرية واضحة ترسمها تلك المجموعة القرآنية ككلّ، بالنسبة إلى ذلك الموضوع[2].

و ـ إنَّ الفصل بين هذا الاتِّجاه الموضوعي والتوحيدي وبين الاتِّجاه التجزيئي، ليس حدِّياً على مستوى الواقع العملي والممارسة التاريخية لعملية التفسير؛ لأنَّ الاتِّجاه الموضوعي بحاجة طبعاً إلى تحديد المدلولات التجزيئية في الآيات التي يريد التعامل معها ضمن إطار الموضوع الذي يتبنَّاه، كما أنَّ الباحث وفق الاتِّجاه التجزيئي قد يعثر أثناء

---

(1) المدرسة القرآنية، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

عملية بحثه على حقيقة قرآنية من حقائق الحياة الأُخرى. . فالاتِّجاه الموضوعي إذن ليس بديلاً عن التجزيئي، لكن يظلّ الاتِّجاهان مختلفين في ملامحهما وأهدافهما وحصيلتهما الفكرية[1].

2 ـ أدوات المنهج

يشترك المنهجان ـ الموضوعي والتجزيئي ـ بكلِّ الأدوات الأساسية لفهم النصّ القرآني، ذلك لأنَّها أدوات أساسية لا غنى عنها في فهم النصّ، أيِّ نصّ، سواء كان قرآناً أو غيره، فعملية فهم النصّ وتفسيره لا يمكن أن تكون بمعزل عن: اللغة، والظهور، وموقع النصّ بين سائر النصوص المماثلة ـ وفي التفسير يقع هذا في باب المحكم والمتشابه وباب الناسخ والمنسوخ ـ وظروف النصّ ودواعيه إن كان ثمَّة دواع ـ وهي في التفسير تقع في باب أسباب النزول.

لكنَّ الشهيد الصَّدر أضاف إلى المنهج الموضوعي نوعين جديدين من الأدوات، كانا من المميِّزات الهامَّة لهذا المنهج، وهما:

أ ـ التجربة البشرية: فأوَّل ما ينبغي على المُفسِّر بعد أن استوعب الأدوات الأساسية المتقدِّمة، هو أن «يستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول الموضوع محلَّ البحث من مشاكل، وما قدَّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ليطرح بعد ذلك بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مشرَّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية»[2].

(1) المدرسة القرآنية، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

«ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيَّار التجربة البشرية»[1].

ومن هذه الأداة الجديدة تظهر المزيَّة الحيوية لهذا المنهج، فهو المنهج «القادر على التجدُّد والإبداع باستمرار، باعتبار أنَّ التجربة البشرية تغني هذا التفسير بما تقدِّمه من مواد تُطرح بين يدي القرآن الكريم لكي يستطيع هذا المفسِّر أن يستنطق أجوبته عليها»[2].

وحين يؤكِّد السيِّد الشَّهيد على أثر هذه الأداة الحاسمة في هذا المنهج بقوله: «وهذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريَّات الأساسية للإسلام، والقرآن، تجاه موضوعات الحياة المختلفة»[3] ففي نفس الوقت الذي يعبِّر فيه عن حقيقة يدركها كلُّ من أدرك شيئاً عن النظرية، أيِّ نظرية كانت، فهو يلقي بعبء ثقيل على كاهل أهل التفسير والدراسات القرآنية الذين لم يتوفَّروا على الحظِّ الأوفر من المعرفة بالتجربة البشرية والنظريَّات المستجدَّة التي تؤلِّف هذه الأداة اللازمة لهذا النوع من التفسير.

والإحاطة بهذه التجربة الواسعة المتجدِّدة باستمرار وبالقدر اللازم لاكتشاف النظرية القرآنية المقابلة بأتمِّ صورها، ليس من الأُمور الهيِّنة التي تنال ببعض المطالعات المحدودة، بل ولا بالمطالعات الواسعة والشاملة فقط، لأنَّها تتَّصل أيضاً بشكل مباشر بالمنهجية في التفكير

(1) لمدرسة القرآنية، ص 35.
(2) المصدر نفسه، ص 39.
(3) المصدر نفسه، ص 39.

والمنهجية في البحث التي سوف تترك آثارها حتى على مدى استيعاب هذه المواضيع وحُسن التعبير عنها.

من هنا، نجد أنَّ ما قد يصدر من دراسات في ضوء التفسير الموضوعي، يعوزها الكثير لكي تستحقَّ أن توصف بأنَّها تفسير موضوعي، فالغالب عليها أنَّها تجميع للآيات المشتركة في موضوع واحد، وتفسيرها بترتيب أو بآخر لا يعطي في النتيجة صورةً عن النظرية القرآنية في الموضوع، ناهيك عن كونه يفتقر بشكل تامٍّ أو شبه تامٍّ إلى هذه الأداة الحيوية ـ التجربة البشرية ـ التي بدونها لا يُحقق الدَّارس شيئاً على مستوى النظرية.

ب ـ المفاهيم: هنا يُؤسِّس الإمام الشهيد الصَّدر نظريةً قائمةً في فهم الشريعة ككلّ، وليس فقط يضع أداةً جديدةً من أدوات المنهج الموضوعي.

وهذه النظرية (نظريَّة المفاهيم) يضع خلاصتها في كتابه النفيس «اقتصادنا» كأساس لصياغة المذهب الإسلامي والنظرية الإسلامية تجاه جوانب الحياة والإنسان والكون المتعدِّدة.. والتي يُعدُّ المذهب الاقتصادي أحدها.

ونظرية المفاهيم كما يصوغها الصَّدر تقف جنباً إلى جنب مع نظرية مقاصد الشريعة، لتكمل إحداهما الأُخرى في الوصول إلى الفهم الحيوي الأتمِّ للأحكام الإسلامية، ولنصوص الشريعة التي يُعدُّ النصُّ القرآني في طليعتها.. وإذا كانت نظرية المقاصد قد اتَّخذت هيكلها المفصَّل على يد الشاطبي في القرن الثامن الهجري[1]، فإنَّ نظرية المفاهيم هذه التي يضع

(1) أنظر: الجزء الثاني من كتابه «الموافقات».

الصَّدر هنا خلاصتها ما تزال بحاجة إلى الدَّرس المعمَّق لتعميم تطبيقاتها على كلِّ المساحات التي تغطِّيها.

فإلى هذه النظرية كما عرَّفها الصَّدر:

قال: يُمكننا أن نضع إلى صفِّ الأحكام في عملية اكتشاف النظرية: (المفاهيم) التي تشكِّل جزءاً مهمَّاً من الثقافة الإسلامية.

والذي عناه بالمفهوم: هو كلُّ تصوُّر إسلامي يفسِّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً.

فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به، تعبير عن مفهوم معيَّن للإسلام عن الكون.

والعقيدة بأنَّ المجتمع البشري مرَّ بمرحلة فطرة وغريزة قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمُّل، تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع.

والعقيدة بأنَّ الملكية ليست حقَّاً ذاتياً وإنَّما هي عملية استخلاف، تعكس التصوُّر الإسلامي الخاصَّ لتشريع معيَّن، وهو الملكية للمال، فالمال في المفهوم الإسلامي كلُّه مال الله، والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبِّر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية.

فالمفاهيم إذاً: وجهات نظر، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أيِّ حكم من الأحكام المشرَّعة.

ومن الواضح أنَّ المفاهيم لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة،

ولكنَّها تنفعنا في محاولتنا للتعرُّف على المذهب الإسلامي والنَّظرية الإسلامية موضوع البحث[1].

بعد هذا التعريف، ينتقل إلى أمثلة من التطبيقات الهامَّة لهذه النظرية، فإزاء اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام يقدِّم لنا أُنموذجاً تطبيقياً رائعاً يعكس أثر نظرية المفاهيم في هذه العملية، فيقول، وهو في معرض تفصيل هذه النظرية:

ولكي نوضِّح بشكل عامٍّ الدَّور الذي يمكن أن تؤدِّيه المفاهيم في سبيل تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، نأخذ مفهومين دخلا في عملية اكتشاف المذهب:

أحدهما: مفهوم الإسلام عن الملكية، القائل: بأنَّ الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة.. فجعل من تشريع الملكية الخاصَّة أُسلوباً يحقِّق ضمنه الفرد متطلَّبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته وإنفاقه في مصلحة الإنسان.. فالملكية إذن عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة ولحسابه ضمن الجماعة.. بما ينسجم مع مفهوم الإسلام الأصيل عن الملكية.

والثاني: هو رؤية الإسلام للتَّداول، بوصفه ظاهرةً مهمَّةً من ظواهر الحياة الاقتصادية، فالإسلام يرى أنَّ التداول بطبيعته الأصيلة يشكِّل شعبةً من الإنتاج..

وعليه: فالتاجر حين يبيع منتجات غيره، يساهم بذلك في الإنتاج؛ لأنَّ الإنتاج دائماً هو إنتاج منفعة، وليس إنتاج مادَّة؛ لأنَّ المادة لا تخلق

---

(1) إقتصادنا، ص 374 ـ 375.

من جديد.. والتاجر بِجَلْبه للسِّلعة لتكون في متناول أيدي المستهلكين يحقِّق منفعةً جديدة، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة إلى المستهلكين إلا بذلك.

وكلُّ اتِّجاه في التَّداول يُبعده عن واقعه الأصيل هذا، ويجعله عمليةً طُفيليةً مقصورةً على الإثراء فحسب، ومؤدِّيةً إلى تطويل المسافة بين السلعة والمستهلك، فهو اتِّجاه شاذٌّ يختلف عن الوظيفة الطبيعية للتَّداول[1].

وإلى هُنا نلمح فائدتين:

الأُولى: استفادته الرائعة من المفاهيم في صياغة الأحكام، وفي بناء النظرية.

والثانية: ما نلمحه من تعانق بين نظرية المفاهيم ونظرية المقاصد، فالسَّيد الشهيد في تفصيله للأُنموذج الثاني يدخل في صُلب الفقه المقاصدي، ليجعل من المفهوم أساساً في تحديد مقاصد الشريعة من الأحكام، وكلُّ تطبيق لهذه الأحكام بشكل يُخرجها عن المقاصد التي حدَّدها المفهوم، فهو تطبيق شاذٌّ ومرفوض في الشريعة الإسلامية.

وأُنموذج آخر، جاء في ممارسته المباشرة لبعض تطبيقاته في التفسير الموضوعي، فهو أكثر صلةً بدراستنا هذه وإن كان الأوَّل لا يبتعد عن صميم هذه الدراسة.

فبعد انتهائه من دراسته عناصر المجتمع في القرآن الكريم، وخروجه

(1) إقتصادنا، ص 376.

بالنَّظرية القرآنية الكاملة لعناصر المجتمع، يَعْقدُ فقرةً في الختام بعنوان «علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامي» فيقول:

«هذه النَّظرية القرآنية في تحليل عناصر المجتمع، وفهم المجتمع فهماً موضوعياً، تشكِّل أساساً للاتِّجاه العامّ في التشريع الإسلامي، فإنَّ التشريع الإسلامي في اتِّجاهاته العامَّة وخطوطه العريضة يتأثَّر ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية إلى المجتمع وعناصره، وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بينها.

فالنَّظرية قالت: إنَّ هناك استقلالاً نسبياً بين خطَّين، خطّ علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وخطّ علاقات الإنسان مع الطبيعة.. هذا المفهوم سوف يشكِّل القاعدة لعنصر «الثابت» في الشريعة الإسلامية، لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الأحكام العامَّة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر»[1].

رأينا إذن في عبارته الأخيرة كيف سيدخل (المفهوم) في تفسير النصّ.

وفي موضع آخر يبرز دور (المفهوم) في فهم النصِّ، حين يمثِّل باضطراب فقيه مجتهد رأى أنَّ النصوص تربط ملكية الثروات الطبيعية الخام بالعمل، وتنفي تملُّكها بأيِّ طريقة أُخرى سوى العمل، ووجد لهذه النصوص استثناءً واحداً في نصٍّ يقرِّر في بعض المجالات التملُّك بطريقة أُخرى غير العمل، فسوف تبدو نتائج النصوص لهذا المجتهد قلقةً وغير متَّسقة.

(1) المدرسة القرآنية، ص 159.

وهذه النتيجة ترجع إلى أحد أمرين، فإمَّا أن يكون النصُّ الذي بدا شاذاً غير صحيح. . وإمَّا أن يكون المجتهد لم يهتدِ إلى سرِّ الوحدة بين تلك العناصر وتفسيرها النظريِّ المشترك[1]. وهذا السرُّ هو الذي سوف يشكِّل (مفهوماً) أصيلاً يكون أساساً في تفسير ذلك النصِّ الذي بدا شاذاً حين عُولج مفرداً بعيداً عن هذا المفهوم.

رُبَّما ظهر منَّا إسهاب في عرض نظرية المفاهيم وكونها أداةً في التفسير الموضوعي. وقد اضطررنا إلى هذا؛ لأنَّنا لم نجد هذه النظرية الرائعة والجديدة قد أُعطيت حقَّاً ولو يسيراً في الدراسات حول مدرسة الإمام الصَّدر الفكرية، راجين أن تتهيَّأ لهذا الموضوع فرصة أُخرى.

3 ـ ضوابط المنهج

بدلاً من أن نعني بها الشروط اللازم توفُّرها في المُفسِّر لسلامة المنهج والتفسير، كما هو المألوف في الدراسات التقليدية، فإنَّ الضوابط هنا جاءت، وكما عرضها المنظِّر نفسه ـ السيد الصَّدر ـ بشكل معكوس، لتُحْصي العوامل التي قد تكون سبباً حاسماً في حرف هذا المنهج عن اتِّجاهه الصحيح، والخروج بنتائج مغلوطة لا تعبِّر عن التصوُّر الإسلامي، ولا تُعطي النظرية القرآنية المنشودة من وراء التفسير الموضوعي.

مخاطر الذَّاتية: عالج الصَّدر هذه العوامل تحت عنوان مخاطر (الذَّاتية) ثم عاد ليفصِّلها بنقاط أربع، هي:

---

(1) إقتصادنا، ص 397.

أ ـ تبرير الواقع:

حيث يندفع المُمارس بقصد أو بغير قصد إلى تأويل النصوص وفهمها فهماً خاصًّاً يبرّر الواقع الفاسد الذي يعيشه، ويعتبره ضرورةً لا مناص عنها.. نظير ما قام به البعض في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]، ليقول: إنَّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة، وإنَّما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً!

يقول الصَّدر: والحدود المعقولة للفائدة كما يراها هذا المفسِّر إنَّما هي الحدود التي ألفها واقعه ومجتمعه، ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً وبعيداً عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[2].

ويفهم أنَّ المسألة ليست مسألة حرب مع نوع خاصٍّ من الرِّبا الجاهلي، وإنَّما هي مسألة مذهب اقتصاديٍّ له نظرته الخاصَّة إلى رأس المال التي تحدِّد له مبرِّرات نموه، وتشجب كلَّ زيادة له منفصلة عن تلك المبرِّرات مهما كانت ضئيلة.

ب ـ دمج النصِّ ضمن إطار خاص:

ويعني بها: دراسة النصِّ في إطار فكريٍّ غير إسلامي، فـ«الذهنية الإسلامية» و«الذهنية القرآنية» شرطان أكيدان في فهم القرآن وتفسيره[3].

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 130.

(2) سورة البقرة، الآية: 279.

(3) أنظر: علوم القرآن، ص: 80 ـ 83 (من تحرير السيد الشهيد).

فالأُطر الفكرية التي تلعب دورها في عملية فهم النصّ لها أنماط عديدة، فمنها: الإطار العقائدي، والنُّظم التي تصوغها علاقات اجتماعية متجذِّرة، والفهم التاريخي المنفصل عن القواعد، والإطار اللغوي حيث يظهر في الاندماج مع إطار لغويٍّ حادث لم يعش مع النصّ منذ ولادته، ومنها عملية الاشتراط الاجتماعي لمفهوم معيَّن. . وفي كلٍّ واحدة من هذه الأُطر يقدِّم الصَّدر أمثلةً حيَّةً في تضليل الممارس عن الفهم الصحيح للنص.

ج ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه:

وإن كان الصَّدر قد ركَّز هنا على نوع خاصٍّ من الأدلَّة الشرعية، وهو (التقرير) ـ أي سكوت الشارع عن عمل معيَّن يقع في عصر التشريع ـ دون أن يذكر شيئاً عن تجريد النصّ من ظروفه وشروطه، إلاّ أنَّ هذه العملية ـ عملية التجريد ـ كما تجري مع التقرير تجري مع النصّ أيضاً، وربَّما تكون على أوضح صورها مع تشريعات الضرورة، فحين يتمُّ تجريد أحكام الضرورات عن ظروفها وشروطها، تبدو وكأنَّها أحكام عامَّة، فيجري تعميمها على الحالات الاعتيادية، خطأً.

ويُمكن اعتماد نفس المثال الثاني الذي اعتمده الشهيد الصَّدر في بيان تجريد التقرير من ظروفه: «فإذا قيل لك مثلاً: إنَّ شُرب الفُقاع في الإسلام جائز، بدليل أنَّ فلاناً حين مرض على عهد النبيِّ (ص) شرب الفُقاع ولم ينهه النبيُّ» فإنَّ هذا المثال نفسه يتمُّ لو وجدنا نصّاً من النبيِّ يجوِّز لهذا المريض شُرب الفُقاع.

فتجريد هذا النصِّ من ظروفه ـ وهي المرض الذي توقَّف علاجه على هذا ـ سيجرُّ إلى تعميم خاطئ لهذا النص، والأمر واضح مع كافَّة أحكام الضرورة.

د ـ إتِّخاذ موقف مُسبق تُجاه النص:

وليس الموقف المسبق هو الموقف المذهبي، الذي يندفع باتِّجاه تسخير النصوص لتبرير المذهب، فقط، بل قد يكون للاتِّجاه النفسي للباحث أثره الكبير على عملية فهم النص، فالباحث الذي يتَّجه نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتَّصل بالدولة من أحكام ومفاهيم، سوف يخرج بنتائج تختلف كثيراً عن نتائج يقدِّمها باحث يغلب عليه الاتِّجاه النفسي إلى ما يتَّصل بسلوك الأفراد، رغم أنَّهما يرجعان معاً إلى نفس النُّصوص.

إذن أمام كلا الباحثَين سوف تنطمس معالم الجوانب الإسلامية التي لم يتَّجه إليها كلٌّ منهما نفسياً، بل قد يجرُّ هذا الموقف النفسي أيضاً إلى تضليل في فهم النصِّ التشريعي، وذلك حينما يريد الباحث أن يفرض موقفه الذاتي على النص[1].

وهكذا يظهر أنَّ كلَّ فهم للنصِّ لا ينبع من النصِّ نفسه وظروفه وشروطه، فسوف يؤدِّي إلى نتائج خطيرة على مستوى الأحكام وعلى مستوى المفاهيم وعلى مستوى النظريَّات أيضاً، فيتمثَّل أحياناً في (تضليل في فهم النصوص) وأحياناً في (إخفاء بعض معالم الشريعة).

شرعيَّة المنهج

بعد الانتهاء من عرض المنهج؛ بصياغته النَّظرية، وأدواته، وضوابطه، نقف على قضية تتَّصل بشرعية المنهج الموضوعي في التفسير الهادف إلى صياغة النظريَّات الإسلامية تجاه قضايا الكون والحياة

(1) إقتصادنا، ص 382 ـ 391.

والإنسان. يتطرَّق لها السيد الشهيد في نهاية عرضه لمنهجه الموضوعي، وقبل شروعه في تطبيقاته، والتي تبدو من صياغتها بأنَّها إشكالية (سلفية) اعتدنا أن نجدها أمام كلِّ دعوة إلى التَّجديد أو الإصلاح في الفكر الديني، يثيرها أولئك الذين لا يعقلون من الدين والحياة إلا التمسُّك الحرفي بما اشتهر عند السَّلف، هذا مع كثرة ما يظهر في سلوكهم بل حتى معتقداتهم من تناقضات وبدع لا يعرفها السلف الصالح، يبرِّرونها بأتفه التبريرات، وربَّما ينسبونها كذباً وبهتاناً إلى السَّلف..

واعتراضهم الذي يُثيرونه هنا، هو: ما الضرورة إلى البحث في النظريَّات القرآنية، في حين أنَّ النبيَّ (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يعطِ هذه القضايا على شكل نظريَّات محدَّدة وبصيغ عامَّة، وإنَّما اقتصر على إعطاء القرآن بهذا الترتيب وبهذا الشكل المتراكم؟

ويجيب على هذه الإثارة إجابةً في تبسيط وتمثيل يُقرِّب الفكرة إلى الأذهان، أما خلاصة جوابه، فهي: إنَّ النبيَّ (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يُعطي هذه النظريَّات، ولكن من خلال التطبيق، ومن خلال المناخ القرآني العامِّ الذي كان يُبيِّنه في الحياة الإسلامية. وكان كلُّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً، لأنَّ المناخ والإطار الرُّوحي والاجتماعي والفكري الذي رسمه النبيُّ (صلى الله عليه وآله وسلم) كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة والقدرة السليمة على تقييم المواقع والمواقف والأحداث.

أمَّا حيث لا يوجد ذلك المناخ، وذلك الإطار، فتكون الحاجة إلى دراسة نظريَّات القرآن والإسلام حاجةً حقيقةً ملحَّة، خصوصاً مع بروز النظريَّات الحديثة، حيث وجد المسلم نفسه أمام نظريَّات كثيرة في

مختلف مجالات الحياة، فكان لابدَّ لكي يحدِّد موقف الإسلام من هذه النظريَّات؛ أن يستنطق نصوص الإسلام، ويتوغَّل في أعماق هذه النصوص، لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية سلباً وإيجاباً، ولكي يكتشف نظريَّات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكية في مختلف مجالات الحياة[1].

إلى هنا نرجو أن نكون قد أعطينا الصورة الواضحة عن هذا المنهج الجديد في التعاطي مع القرآن، المنهج الذي «يلتحم فيه القرآن مع الواقع والحياة»[2]، خصوصاً في ما قمنا به من جمع بين ما كتبه الإمام الشهيد بخصوص اكتشاف النظرية القرآنية (التفسير الموضوعي) وبين ما كتبه في إطار اكتشاف النظرية الإسلامية عامَّة في سياق بحثه في المذهب الاقتصادي، وفي ما ظهر في هذه الدراسة من نظريَّات بالغة الأهمِّية في (المفاهيم) وفي (إشكاليَّات النص) تلك النظريَّات التي أخال أنَّها ستبقى كنزاً مدفوناً حتى يهِّيء الله تعالى لها من يبسطها ويكشف عن أسرارها وأبعادها ومجالات تطبيقاتها، في مجموعة من الدراسات الأكاديمية المتخصِّصة، حتى تعود مادَّةً مقروءةً في الوسط القارئ عامَّة، والعلمي خاصَّة.

أُنموذج تطبيقي

تطبيقات الصَّدر في النظرية القرآنية متعدِّدة وواسعة، توزَّعت على نواح متعدِّدة من ميادين الفكر والحياة، من النظرية السياسية في الشورى وولاية الفقيه، إلى دور الإنسان في الأرض، ونظرية خلافة الإنسان

(1) المدرسة القرآنية، ص 39 ـ 41.
(2) المصدر نفسه، ص 35.

وشهادة الأنبياء، إلى مراحل نموِّ المجتمع البشري، إلى السُنن التاريخية، إلى نظريَّات اقتصادية متعدِّدة.

على الصعيد السياسي: نظرية الشورى ودور الحاكم وليِّ الأمر.

وعلى الصعيد الاجتماعي: مراحل نموِّ المجتمع البشري، ونظرية خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، والسُنن التاريخية.

على الصعيد الاقتصادي: نظريَّات في جوانب اقتصادية متعدِّدة كالملكية، والإنتاج، والتوزيع، إلى غير ذلك.

وكنماذج من هذه التطبيقات الواسعة ننتخب واحداً منها باختصار وتكثيف، وهو جزء من المذهب الاقتصادي في الإسلام، الذي عمل الصَّدر على استكشافه، وهو النَّظرية الإسلامية في الملكية الخاصة.

في الملكية الخاصَّة:

أُنموذج تجتمع فيه خصائص المنهج، من: مزاوجة بين المعقول والمنقول، والتركيز على أثر القرآن في الحياة وموقعه الطبيعي في قيادتها وبنائها، ليفتح أمام النصِّ الأبواب الطبيعية إلى صياغة نُظم المجتمع وبنائه الحضاري، مع وضوح في اعتماد المفاهيم في فهم النصِّ، وأُسلوب تفسير القرآن بالقرآن، وعلى ضوء المنهج الموضوعي التوحيدي الذي ينطلق فيه من الواقع ليعود إلى القرآن يستثيره ويستنطقه ليرجع ثانيةً إلى الواقع بنظرية قرآنية إزاء الموضوع والأُنموذج الذي اخترناه هو قطعة فقط من دراسته في صياغة النظرية الإسلامية في الملكية:

إنطلاقاً من مفهوم خلافة الإنسان في الأرض، يرى الصَّدر أنَّ

التفسير الخُلقي للملكية سوف يبرّر تلك التصوُّرات عن الملكية التي يتلقَّاها كلُّ مسلم عادةً من الإسلام، ويتكيَّف بها نفسياً وروحياً، ويحدِّد مشاعره ونشاطه وفقاً لها.

وأساس هذه التصوُّرات هو مفهوم (الخلافة).. فالمال مال الله، وهو المالك الحقيقي، والناس خلفاؤه في الأرض وأمناؤه عليها وعلى ما فيها من أموال وثروات، قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾[1].

والله تعالى هو الذي منح الإنسان هذه الخلافة، ولو شاء لانتزعها منه: ﴿وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾[2]

وطبيعة الخلافة تفرض على الإنسان أن يتلقَّى تعليماته بشأن الثروة المستخلف عليها ممَّن منحه تلك الخلافة، قال الله تعالى: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾[3] كما إنَّ من نتائج هذه الخلافة أن يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه، خاضعاً لرقابته في كلِّ تصرفاته وأعماله، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[4]. والخلافة في الأصل هي للجماعة كلِّها، لأنَّ هذه الخلافة عبَّرت عن

---

(1) سورة فاطر، الآية: 39.

(2) سورة الأنعام، الآية: 133.

(3) سورة الحديد، الآية: 7.

(4) سورة يونس، الآية: 14.

نفسها عمليّاً في إعداد الله لثروات الكون ووضعها في خلافة الإنسان، والإنسان هنا هو العامُّ الذي يشمل الأفراد جميعاً، ولذا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

وأشكال الملكية، بما فيها الملكية والحقوق الخاصَّة، إنَّما هي أساليب تُتيح للجماعة باتِّباعها أداء رسالتها في إعمار الكون واستثماره، قال الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ فالملكية والحقوق الخاصَّة التي مُنحت لبعض دون بعض فاختلفت بذلك درجاتهم في الخلافة، هي ضرب من الامتحان لمواهب الجماعة ومدى قدرتها على حمل الأعباء وقوَّة دافعة لها على إنجاز مهامِّ الخلافة، والسباق في هذا المضمار.

وهكذا تُصبح الملكية الخاصَّة في هذا الضوء أُسلوباً من أساليب قيام الجماعة بمهمَّتها في الخلافة، وتتَّخذ طابع الوظيفة الاجتماعية كمظهر من مظاهر الخلافة العامَّة، لا طابع الحقِّ المطلق والسيطرة الأصلية. وقد جاء عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنَّه قال: «إنَّما أعطاكم الله هذه الفُضول من الأموال لتوجِّهوها حيث وجَّهها الله، ولم يُعْطِكُموها لتكنزوها».

ولمَّا كانت الخلافة في الأصل للجماعة، وكانت الملكية الخاصَّة أُسلوباً لإنجاز الجماعة أهداف هذه الخلافة ورسالتها، فلا تنقطع صلة الجماعة، ولا تزول مسؤوليَّتها عن المال لمجرَّد تملُّك الفرد له، بل

---

(1) سورة البقرة، الآية: 29.

يجب على الجماعة أن تحمي المال من سَفَهِ المالك إذا لم يكن رشيداً، لأنَّ السَّفيه لا يستطيع أن يقوم بدور صالح في الخلافة، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[1].

ووجّه الخطاب إلى الجماعة لأنَّ الخلافة في الأصل لها، ونهاها عن تسليم أموال السفهاء إليهم، وأمرها بحماية هذه الأموال، والإنفاق منها على أصحابها. وبالرغم من أنَّه يتحدَّث إلى الجماعة عن أموال السفهاء، فقد أضاف الأموال إلى الجماعة نفسها، فقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ وفي هذا إشعار بأنَّ الخلافة في الأصل للجماعة، وأنَّ الأموال أموالها بالخلافة، وإن كانت أموالاً للأفراد بالملكية الخاصَّة.. وقد عقَّبت الآية على هذا الإشعار بالإشارة إلى أهداف الخلافة ورسالتها، فوصفت الأموال قائلةً: ﴿ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ فالأموال قد جعلها الله للجماعة، يعني أنَّه استخلف الجماعة عليها، لا ليُبذِّروها أو يُجمّدوها، وإنَّما ليقوموا بحقِّها ويستثمروها ويحافظوا عليها، فإذا لم يتحقَّق ذلك من طريق الفرد، فلتقم الجماعة بمسؤوليَّتها[2].

وأخيراً: في كلِّ هذا العرض، لسنا نقف على الجهد الإبداعي في اكتشاف النظرية القرآنية في الموضوعات المتعدِّدة، وحسب، بل نُدرك كيف تتعانق النظرية القرآنية، وفق الفهم الصحيح لأهداف الشريعة ومقاصدها، مع الحياة، لتحقِّق دورها في التغيير والحركة التصاعدية،

---

(1) سورة النساء، الآية: 5.

(2) إقتصادنا، ص 535 ـ 536.

التكاملية، والتي من خلالها فقط تتجلَّى حقيقة صلاحية الإسلام لكلِّ زمان ومكان.

وهناك تطبيقات واسعة لهذا المنهج يتركَّز أكثرها في ثلاثة من مؤلفاته، وهي:

1 ـ المدرسة القرآنية.

2 ـ المدرسة الإسلامية ـ الإسلام يقود الحياة.

3 ـ إقتصادنا.

ولا بدَّ في الختام من الوقوف عند مزيَّة شاخصة في دراسات السيد الشهيد كافَّة، وفي الميادين كلِّها، المزيَّة التي تشكو غياباً حقيقياً في الواقع الإسلامي، وأيضاً على مستوى الفقه التقليدي، الفردي التجزيئي:

تلك هي المنزلة الكبرى التي يحظى بها الإنسان والمجتمع في الفكر الإسلامي وأُطروحات الإسلام في مجالات الحياة كافَّة.. فالدفاع عن الإنسان وحماية حقوقه الخاصَّة، والدفاع عن حقوق المجتمع، ومصالحه العامَّة، تكاد تشكِّل المحور الأساس في جلِّ دراسات السيد الصَّدر، إن لم نقل كلَّها..

.. وهكذا تبرز أهمِّية هذا المنهج الموضوعي ـ التوحيدي (أو فقه النظرية) في كونه الأُسلوب الأمثل علمياً وفقهياً من أجل صياغة منهجية إسلامية شاملة، وتأصيل إسلامي لجميع أوجه النشاط المعرفي.

الفصل الرابع

النظريَّة القرآنية في تفسير التاريخ

القسم الأول

تفسير التاريخ في الفكر الإسلامي

عرض شمولي

وُلد الفكر التاريخي عند المسلمين مع ولادة الإسلام نفسه، من خلال معرفة تاريخية وفلسفية، وفَّرهما القرآن الكريم بين أيديهم على مدى عقدين ونيِّف من الزمن، تنزَّل فيهما القرآن، وهو يستوعب قضايا تاريخية هامة ومنوعة، قطعت عُزلة الإنسان العربي مع التاريخ، ليجد نفسه أمام مساحات مهمة من العرض التاريخي المنظم، والهادف، مع ما يتضمنه من كثافة الحث على دراسة التاريخ والتأمل فيه، إضافة إلى تأكيد أهمية معرفة أسرار الماضي في بناء الحاضر والمستقبل.

لقد توزَّع اهتمام القرآن الواسع بالتاريخ على بُعديه الرئيسين: التاريخ بمعناه العام، أي حوادث الإنسان خلال الزمان، والتاريخ بمعنى التاريخ البشري الكُلي ومغزاه، وما يَحْكُم حركته من قوانين. فكشف لأول مرة، ولكن بوضوح كبير، أمام العقل العربي، الصلة بين أبعاد

الحياة البشرية الثلاثة؛ الماضي، والحاضر، والمستقبل. هذا الأمر الذي أمكن اختصاره بمفردة «العِبْرة».

والعِبرة في بُعدها التاريخي ـ الاجتماعي، تمثل الدعامة الأولى في الوعي التاريخي. فهي الفكرة الدالة على إدراك أن للتاريخ مغزى، وإدراك الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وإمكان الإفادة من التجربة البشرية المتراكمة.

وبهذا المعنى تمثل «العِبرة» الدعامة الأساسية في تصور التاريخ الكلي، فهي قائمة أساساً على مفهوم أن التاريخ حركة متواصلة، مترابطة الأجزاء.

وهي، بعد ذلك، تمثل اللَّبنة الأساسية في اعتبار التاريخ علماً من العلوم، يقوم على الاستقراء والمقارنة، ويستنبط القوانين، ويعتمد التعميم.

وعلى غرار كل بداية، إذ تكون جزئية في طورها الأوّل، استقر مفهوم «العِبْرة» في جيل الصحابة وأجيال لاحقة، على الإفادة من تجارب الأمم التي استعرضها القرآن بالدرجة الأولى، من أجل حماية الدولة الإسلامية من أسباب الضعف، وتوفير ما ينبغي من أسباب القوة. الأمر الذي تجلّى فيه التركيز على «العدل» باعتباره الركن الأساس في استقامة الدولة وتقدمها، وفي تحصينها من آفات التدهور والانحلال. تلك الأفكار الأولى كانت تستند بالفعل على حصيلة تاريخية مهمة من أخبار العديد من الأمم، وعلى أساس فلسفي كفيل بإنضاجها، ولم تكن نتاج فكر تجريدي في صورة تأمل ديني محض.

ومع تطور التَّدوين التاريخي، وتعمُّق الاهتمام بتواريخ أكبر عدد من الأمم المعروفة، لاسيما عن طريق رحلات المؤرخين والوقوف مباشرة

على مصادر تلك الأمم ومراقبة أحوالها، ابتدأت أفكار تاريخية جادة بالظهور، فحقَّق اليعقوبي (نحو 292هـ، 905م) سبقاً هاماً، حين خصَّص الجزء الأول من تاريخه لأخبار الأمم الأخرى، وحين شحنه بالتعريف الوافي بثقافات تلك الأمم وتواريخ العلوم لديها. أضاف إلى ذلك ملاحظته العامة في تشكّل أحوال الشعوب واهتماماتها بحسب طبيعة النُّظم السياسية وتوجهاتها، تحت عنوان «مُشاكلة الناس لزمانهم». وأخيراً اكتشافه أثر البيئة في طبائع الشعوب وأخلاقها وقدراتها النفسية والعقلية. ليشهد هذا العنصر الأخير تطوراً وتكاملا عند المسعودي (346هـ، 957م) الذي انتقل على يده منهج البحث التاريخي نقلة نوعية، ليصبح التاريخ موضوعاً للاستقراء والمقارنة، ويدخل في دائرة النظر العقلي، بعد أن أصبح ـ التاريخ ـ موضوعاً شاملا لشتى المواضيع ذات العلاقة بالإنسان.

وإذا كان إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي) بعد المسعودي بنحو ثلاثة أو أربعة عقود، قد نقلوا النظر العقلي في التاريخ من الإطار التاريخي الواقعي، إلى إطار النجوم وتأثيراتها، حيث تخضع حركة التاريخ للتغيير الدائب في أدوار النجوم ومواقعها، فإنّ لهم الفضل في المعرفة الدقيقة بالنظام الدوري للحضارات، وفي التأسيس لإمكان التنبؤ في التاريخ.

وبعد فاصل زمني مماثل، يعود التاريخ على يد مسكويه (421هـ، 1030م) في متناول الحس، ميداناً للاستقراء والتجربة. ويُصبح موضوع البيئة الطبيعية والاجتماعية موضوعاً دقيقاً معمقاً، تستقر فيه طبيعته العلمية. مع ظهور نقلة أخرى إلى أعماق الفكر الفلسفي في التاريخ من خلال البحث في أسباب الاجتماع الإنساني، ونشأة المجتمع البدائي، ثم

تطوره التدريجي الذي ينتهي بظهور الدول والممالك، وأخيراً البحث في أسباب قوة هذه الممالك وتوسعها، وأسباب ضعفها وانهيارها وزوالها.

هذا الموضوع الذي يزداد رسوخاً عند الماوردي (450هـ، 1058م) الذي يُضيف إلى عناصر نشأة الاجتماع الإنساني، عنصراً آخر أصيلاً في الإنسان، وهو «الأمل الفسيح» الذي يمثل السِّر الكامن وراء تطور المجتمعات وتراكم النتاج المعرفي والحضاري، في ادراك واضح لفكرة «التقدم في التاريخ» ومسار التاريخ الصاعد بشكل عام، والذي يتمظهر صعوده في أفول نجم أُمة فقدت مقومات استمرارها، وظهور نجم أُمة أخرى نهضت، لتستثمر ما خلفته الأمم السابقة، وتظيف عليه الجديد من نتاجاتها. في تصور واضح أيضاً لنظام التبادل الدَّوري للحضارة في التاريخ.

في هذا التصور لمسار الدولة، كان البُعد الإنساني هو الأصل، فالإنسان ومصلحته في صلاح الدنيا هي الغاية من قيام الدولة، وليست الدولة بذاتها هي الغاية. لذا وجب على السلطان التزام السياسة الشرعية ومراعاة العدل. فأصبح العدل في الدولة هو الأساس، وهو مقصود الشرع أيضاً. بقي هذا المبدأ يتجذر منذ جيل الصحابة، وعبر الأجيال، دون انقطاع، ما يؤكد أصالته في الفلسفة الإسلامية، خلافاً لما وجدناه يتكرر عبر أجيال فلاسفة أوروبا الحديثة، بدءاً بمكيافللي الذي برر للأمير كل فعل، مروراً بجان بودان الذي جعل إدارة الملك هي القانون الأسمى، ثم هيجل الذي جعل الدولة هي التَّجسيد للروح المُطلق.

كل هذه الإنجازات تُعد أعمالاً مبكرة بالنسبة إلى «فلسفة التاريخ» وسابقة على غيرها بلا شك. كما أنها شكَّلت تراكماً معرفياً غنياً ستظهر آثاره قريباً على يد ابن خلدون (808هـ، 1404م) الذي أشاد بناء فلسفة

التاريخ على قواعدها العلمية الدقيقة، عندما ميز التاريخ الكُلّي، وجعل التاريخ علماً من العلوم، يعتمد مناهج العلوم الطبيعية، ويخرج بقوانين يمكن تعميمها على الظواهر التاريخية، ليُصبح التاريخ موضوعاً للفكر الفلسفي. ثم استطاع على هذا الأساس أن يبني نظرية متكاملة وشاملة في فلسفة التاريخ، حقق فيها سبقاً كبيراً في تاريخ الفكر البشري، فليس أحد بأولى منه بلقب «الأب لفلسفة التاريخ».

وموضوع التاريخ عند ابن خلدون هو العمران البشري، وهو بقسميه الرئيسين؛ العُمران البدوي، والعمران الحضري، يخضع لقوانين طبيعية. فالعمران البدوي تحركه قوة العصبيَّة، وهي سمة ثابتة فيه، فهي طامحة إلى التوسع، والملك هو غايتها. فإذا تحقَّقت المملكة، نشأ العمران الحضري الذي يخضع أيضاً لقوانين طبيعية لايمكن إيقافها، وأول مظاهرها: التَّرف، الذي يتمظهر بالتوسع في طلب الحاجيات و الكمالات، وازدهار العلوم والصناعات. فهو في أول الدولة قوة لها، غير أنه سيكون مع الزمن سبباً لضعف الدولة وتفككها المؤذن بانهيارها وزوالها. فهو كاسر للعصبية، مفسد لخلال الخير، مبدد للثروة. ولهذه القضايا تأثيرها المباشر الذي يأخذ بالدولة إلى مرحلة تكون فيها أضعف من سابقتها. وهكذا حتى يحل بالدولة الهرم، لتنتظر مصيرها المحتوم، أما بثورة من الداخل تقودها كُتلة ذات عصبية ناهضة، أو بضربة خارجية على يد دولة جديدة في طور توسُّعها. لتعود دورة الحضارة تستأنف مسيرتها، بواسطة أمة أخرى؛ نشأة، فنمو إلى ذروة القوة، ثم توقف، ثم انحدار صَوْب الهرم والشيخوخة، كما هو مسار حياة الكائن الحي، وفق قوانين طبيعية. فهي حتمية تاريخية لا يمكن تلافيها، وأن محاولات التلافي والإصلاح بتعويض بعض ما ينهدم من عوامل قوة الدولة إنّما هي

محاولات لا تحقق في أحسن الأحوال إلاّ نجاحات محدودة، قد تُعطي الدولة دفعة قليلة، لكنها سرعان ما تعود إلى طريقها نحو الهرم، المُفضي إلى الزوال.

هذه هي طبيعة حركة التاريخ، وهذا هو شأن الأمم والحضارات، تحكمها قوانين طبيعية، أياً كانت طبيعة القوانين الاجتماعية أو الأيديولوجيا التي ترجع إليها الأمم في دساتيرها. فالتاريخ من صنع هذه القوانين، وليس من صنع الخوارق، ولا الصدفة والحظ الأعمى. إنه لا يحدث شيء في عالم الكائنات إلاّ عن أسباب موضوعية كفيلة بحدوثه. ليجد ابن خلدون في ذلك تأييداً علمياً للتصور القرآني لعالم الكائنات الذي يجري، بحسب القرآن، وفق سُنن ثابتة، لا تتغير ولا تتبدَّل.

في كل هذا حقَّق ابن خلدون، فلسفياً، نجاحاً باهراً في إنقاذ العقل من ميدان البحث التجريدي، وإثبات جدارته في ميدان العلوم البرهانية والقوانين الطبيعية، الأمر الذي لم يحققه أحد قبله من فلاسفة الشرق أو الغرب. وأثبت في الوقت نفسه جدارة المفكر الإسلامي في اعتماد مناهج العلوم الطبيعية في دراسة المجتمع والتمسك بالعقل والمنطق في سائر الخطوات والبراهين.

بعد ابن خلدون توقَّفت فلسفة التاريخ، شأنها شأن غيرها من ميادين الفكر، بفعل التدهور الكبير الذي حل بالحضارة الإسلامية عموماً. فتوقف الفقه عند نتاج الحقب المتقدمة، وتوقف الإبداع العلمي، وانحطَّ النتاج الأدبي، على مدى قرون الانحطاط الحضاري العام، حتى ابتدأت الحياة تدب من جديد، فأنجبت رائد حركة الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي الحديث، السيد جمال الدين الأفغاني (1315هـ، 1897م) وصاحبه الشيخ محمد عبده (1323هـ، 1905م)، فنشأت على يديهما

مدرسة جديدة، همها البحث عن سُبل الإصلاح في أحوال هذه الأمة والنهوض بها من جديد، فأدركا مبكراً أن واقع الأمة المتردي إنّما هو حصيلة لعوامل عديدة تضافرت في صياغته، ينتمي أهمها وأكثرها خطورة إلى الماضي القريب، ثم الآخر المتصل به. وأدركا أن البحث في سُبل الإصلاح والنهضة يستدعي البحث في عوامل النهضة الأولى، ثم عوامل التراجع والانحطاط، ليجدا من ذلك كله أن المعرفة بالتاريخ وصيرورته هي المدخل الوحيد لهذه المهمة الكبيرة، وأن فلسفة التاريخ هي الميدان الفكري الذي يهيء لذلك كله.

ثم اكتشفا هذا المعني في القرآن الكريم وهو يحث على التأمل في أحوال الأمم وعواقبها، ثم وهو يؤكد على «سُنة الله» في التاريخ، التي تكشف عن أن لحركة التاريخ سُنناً ناظمة، يمكن للمجتمعات الإنسانية أن تهتدي إليها، في نظم حياتها وبناء كياناتها وحضاراتها، على أسس من حرية الارادة والاختيار ومسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله.

ومن ثم تكلَّل هذا الوعي بالدعوة إلى علم جديد، يتولى البحث في هذه المواضيع، استناداً إلى القرآن الكريم، ليكون هذا العلم الجديد واحداً من العلوم الإسلامية الأصيلة. ولقد حظيت هذه الدعوة بنجاحٍ باهرٍ، حتى هيمنت على المساحة الأوسع من النتاج الإسلامي في الفكر التاريخي خلال القرن الخامس عشر الهجري، العشرين الميلادي.

ولم تكن فلسفة مالك بن نبي إلاّ واحدة من آثار هذه المدرسة، غير أنها فلسفة نهجت النهج الموضوعي، وليس النهج التفسيري الذي غلب على الجهود الأخرى التي مثَّلت امتداد هذه المدرسة.

وقبل ابن نبي عاش فيلسوف مهم، أعطى عُصارات أفكاره في فلسفة

التاريخ، حتى شكلت جوهر بحثه المعمق في «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ذلك هو محمد إقبال اللاهوري (1357هـ، 1938م). الذي أثبت جدارة المفكر الإسلامي في اعتماد المنهج التجربي في دراسة حركة الكون والمجتمع والتاريخ، فكوَّن إطاراً لفلسفة في التاريخ، تُعد واحدة من روائع الفكر البشري، بما تمتعت به من عُمق وإبداع، مع مرجعية إسلامية خالصة.

وضع إقبال للغائية في التاريخ المعنى المنسجم مع ما أثبته من معنى للمشيئة والإرادة الإلهيين، وللقضاء والقدر، في نسيج فلسفي متماسك، تتجلّى فيه سببيَّة التاريخ وحرية الإنسان الكاملة.

فالغائية حقيقة في التاريخ، لكن ليس بمعنى أنَّ التاريخ يتحرك وفق خطة مرسومة، صوب غاية محددة في الأزل، تجعل من الترتيب الزمني للحوادث مجرد محاكاة للقوالب الأزلية، وتجعل الكون مسرحاً عليه دُمى تحركها يدٌ من خلف ستار. فالغائية التي هي حقيقة في التاريخ إنّما تعني أن هناك مطالب وغايات جديدة، وموازين مثالية لتقدير القيم، تتكون بالتدريج كُلَّما نمت الحياة وامتدَّ بساطها. فهي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير بها. فالغايات جزء من الحركة المتجددة. عندئذ نفهم المستقبل باعتباره إمكاناً محتملا، وليس بوصفه حقيقة واقعة. وهذا هو معنى الدَّيمومة والخلق المتجدد والإبداع. ونفهم الزمان على أنه «كلٌّ مركب» يتحرك الماضي فيه مع الحاضر ويؤثر فيه، والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب بوصفه ماثلا في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق. ليرى من هذا أن الزمان بهذا الوصف هو الذي يُسميه القرآن «التقدير». فتقدير شيء إذن ليس حُكماً قاهراً يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه: القوة الكامنة التي تُحقق وجود الشيء،

وممكناته التي تقبل التحقق والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتُحقق وجودها في الخارج بالتَّالي، دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي.

فالقرآن الكريم ـ كما رأى إقبال ـ يصوّر الطبيعة بوصفها عالماً يتألَّف من قوى يتعلق بعضها ببعض، وعلى هذا فالقرآن يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته، وأنها تتجلى، لا في ما هو مُتعسِّف، وإنّما في المتواتر، المطّرد، والمنظّم. لذا فإنّ الحرية الإنسانية، وقدرة الإنسان على الخلق والإبداع والابتكار، هي جزء المشيئة الإلهية، وتحقيق لها، وليست خروجاً عليها، يقف في عرضها ويحد من حريتها.

وبهذا يكون التاريخ حركة حُرة مبدعة، قائمة على حرية الإختيار الإنساني، وما للحياة من تلقائية. وإنَّنا عندما ننظر إلى الطبيعة بما فيها من تلقائية، وإلى الإنسان بما يتمتع به من حرية واختيار وقدرة على الإبداع والابتكار، إنّما ننظر إلى المشيئة الإلهية التي اقتضت ذلك. وتلك هي سُنة الله التي تتجلى فيها حكمته. وبهذا تتخذ المشيئة الإلهية المعنى المعاكس لذلك الذي درج عليه علم الكلام التجريدي، والذي يفرغ كلمة «الخلق» من محتواها ويسلبها معناها، إذ ليس لهذه الكلمة معنى في نفوسنا إلاّ لأننا نقدر نحن على الابتكار والإبداع.

هذه الرؤى العلمية ستترك أثرها في فكر مالك بن نبي (1393هـ، 1973م) الذي انطلق أساساً من فكرة السُّننية في التاريخ، التي قدمتها مدرسة الأفغاني ـ عبده، وهو يبحث مثلها، عن سبيل النهوض بالأمة المسلمة، ليجد نفسه أمام التاريخ الكلي، وما تقدمه الرؤية العلمية فيه من مَعينٍ لكل نظرية في التغيير، فأنشأ فلسفة في التاريخ هي الأهم على الإطلاق في نتاج الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

يُميز إبن نبي بين النظر إلى التاريخ باعتباره مجرد حوادث تتعاقب دون ربط جدلي بينها، هذه النظرة التي تنتج تصوراً للتاريخ وكأنه حُكم القضاء المُبرم والقدر النازل من خارج التاريخ، حيث لا يد للإنسان فيه.. وبين النظر إلى التاريخ باعتباره سيراً مطرداً تترتب فيه الحوادث ترتباً منطقياً، ما يدعوا إلى النظر في أسباب واقعية تاريخية، تكمن وراء الحوادث، تكون المعرفة بها منبهات لإرادة الإنسان وسبيلاً لسيطرته على مجريات الحوادث، بدلاً من أن يكون مستسلماً لتقلباتها. فليس التاريخ إذن قدراً محتوماً تخطه المشيئة من وراء الغيب، ولا هو قدر أعمى تخطّه الحتمية التاريخية بمفردها. بل التاريخ من صُنع الإنسان نفسه، لأنّ الأسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوك الإنسان وتنبع من مواقفه حيال الأشياء. فالتاريخ في النهاية ليس سوى تجسيد لإرادة الإنسان وسلوكه، إنّه قائمة إحصائية لنبضات القلب وحركات اليد ومواهب العقل.

يُميز مالك بن نبي بدءاً بين المجتمع البدائي الساكن الذي هو مجرد تجمع أفراد يتشكل بدافع الحاجة والغريزة. وبين المجتمع التاريخي، الذي يغير دائماً خصائصه الاجتماعية بانتاج وسائل التغيير، مع علمه بالهدف الذي يسعى إليه من وراء هذا التغيير. فلا تكتسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع إلاّ عندما تشرع في الحركة. واللحظة التي يبدأ فيها مجتمع ما حركته التغييرية هذه هي التي تمثل عند إبن نبي لحظة «ميلاد مجتمع». هذا العنصر الذي يُميز المجتمع التاريخي والمتحرك، هو ما يتجسد في «شبكة العلاقات الاجتماعية» التي تربط أفراد المجتمع وتوجه ألوان نشاطهم في اتجاه رسالة المجتمع الخاصة به. وهذا هو المجتمع المتحضر. فالحضارة ليست أي شكل من أشكال التنظيم، بل هي - في رؤية مالك بن نبي - شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية،

يظهر في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليست المجتمعات المتخلفة في حالة تكيف معها، لا من حيث الأفكار، ولا من حيث الوسائل. فالحضارة هي التي تُنتج القدرة والإرادة، الأفكار والإبداعات، لدى أفراد المجتمع، وليس العكس. هي التي تنتج المبدعين، وليسوا هم الذين ينتجونها.

فالحضارة هي البيئة التي تُصبح فيها العبقرية البشرية منتجة. أما هذه البيئة نفسها ـ الحضارة ـ فهي عادة من نتاج «فكرة جوهرية» تخلق في مجتمع ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ.

هذه الفكرة الجوهرية ستمثل المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. أي أنها ستكون ممثلة في الثقافة التي تطبع حياة مجتمع.

من هنا، يكون التاريخ هو مجموع «الحركة» التي خلقتها «ثقافة» معينة في المجتمع، لتعكس «حضارة» ذات معالم خاصة. لذا نظر ابن نبي إلى التاريخ باعتباره سلسلة من وحدات تاريخية متتابعة، تسمى كل واحدة منها «حضارة». غير أن تناول إبن نبي للحضارة تعدَّى حدود الظواهر التاريخية التي شكلت في سببيتها المتسلسلة المنطلق في تفسير التاريخ وفق «القوانين الطبيعية» الخلدونية، أو «الديالكتيك» الهيجلي ثم الماركسي، أو «الاستجابة» التْوينْبية (نسبة للكاتب توينبي)، ليذهب إلى جذوره العميقة، بحثاً عن أسبابه الجوهرية في التركيبة «النفسية ـ الاجتماعية» التي هي الأساس في كل عمل تاريخي، وفي كل لا عمل، أو رُكود يشهده تاريخ مجتمع ما، في مرحلة من مراحله. لتبدو الحضارة نتاجاً لمجموعة من «الشروط العامة» التي تؤلف «كُلاّ» موحداً تمثله الحضارة، باعتباره علة موضوعية تامة لها. فهي تلازمه مكاناً وزماناً.

هذه الشروط العامة تتمثل في ثلاثة:

أولها: الثقافة، بفصولها الأربعة (منهجها الأخلاقي، وفلسفتها الجمالية، ومنطقها العملي، وفنها الصناعي) التي يقوم عليها كل نشاط إيجابي في أي مجتمع.

وثانيها: البيئة، في بُعديها، الطبيعي والاجتماعي. فالإنسان مرتبط مُقدماً بالقانون العام لحتمية تنتج عن انتسابه لوحدة تسيطر عليها مجموعة من العوامل، طبيعية واجتماعية. فحتى الفكرة الدينية، التي هي أساس انطلاقة الحضارة، يتقرر مصيرها إلى حد كبير بعنصر المكان من حيث جغرافيته الإنسانية.

وثالثها: النفس الإنسانية، التي هي الأساس لكل فعل في التاريخ، فكل حالة تاريخية تعيشها أمة في مرحلة من مراحل تاريخها هي من صنع «النفس» الإنسانية. فإذا تحرك الإنسان، تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن، سكن المجتمع والتاريخ. ليجد ابن نبي مستنده في قاعدة قرآنية في غاية الوضوح: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]. فكل تغيير هو رهن بتغيير جذري في طيّات النفوس. لذا فإنّ الحل الوحيد في مشكلة الحضارة منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ. لتلتقي الأسباب الطبيعية مع شرعة السماء في تكوين القاعدة الجوهرية: «غيِّر نفسك تُغيِّر التاريخ».

هذه المهمة تتولاها الثقافة، التي تمثَّلت غالباً في «الفكرة الدينية» التي كانت وراء كل حضارة في التاريخ، سواء جاءت هذه الفكرة الدينية

(1) سورة الرعد، الآية: 11.

عن طريق ديانة سماوية، أو عن طريق بديلاتها الوضعية التي تفعل مثل فعلها في النفوس. إذ إنّ الفكرة الدينية هي مصدر: تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، وتنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (أنا) الفرد، وتوجيه هذه الطاقة تبعاً لمقتضيات النشاط الخاص بهذه (الأنا) داخل المجتمع. ويبقى دورها هذا مشروطاً بمدى وطبيعة استجابة النفوس لندائها، أي حين يكون إسقاطها على نشاطنا هو بالظبط الصورة الكاملة لنموذجها في عالمها الثقافي. هذا التأثير هو الذي سيفعّل العلاقة بين عناصر الحضارة الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، ليركّب منها كتلة، تسمى في التاريخ: حضارة.

فالوسيلة إلى الحضارة متوافرة ما دامت هناك فكرة دينية تؤلِّف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت.

الحضارة، إذن قبل ولادتها هي إمكان تاريخي ينتظر الأسباب الكافية لظهوره. فإذا تهيأت أسباب ولادتها، وتهيأ الظرف التاريخي الملائم لنموها في مرحلة طفولتها، اتخذت طريقها للتطور حتى تبلغ ذروة قوتها. ثم يتوقف اتجاهها التصاعدي، ليتحول إلى امتداد أفقي وانتشار، حتى يتمكن منها الهرم، فتأخذ في طريق النزول صوب الأفول.

تُمثل ولادة الفكرة الدينية لحظة ميلاد المجتمع، فإذا وافقتها ظروف تاريخية ملائمة، نجحت في تحقيق الدفعة الروحية في نفوس أفراده، فتنشأ إرادة المجتمع وتكون في أعلى درجاتها، ويكون التوتر الداخلي في أعلى مستوياته، فتكون شبكة العلاقات الاجتماعية في أكثر حالاتها كثافة. وهذا هو المسار الصاعد للحضارة، وهو دور سيطرة الروح على الغرائز. غير أن الغرائز ستبقى محتفظة بنزوعها إلى التحرر، فينشب

الصراع بين هذا النزوع وبين سيطرة الروح، في وقت يواصل المجتمع تطوره، فتنشأ المشاكل الجديدة لهذا المجتمع نتيجة تطوره، كما تنشأ ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، فلا بدّ للحضارة أن تستجيب لهذه المقاييس المستجدة، وهذا ما يصنع بالضرورة منعطفاً جديداً في سلوك الحضارة، هو منعطف العقل، حيث تتخلّى الروح عن سيطرتها لصالح العقل. وهذا هو دور التوسع الأفقي والانتشار. لكن العقل الذي لم يكن ليتحرك إلاّ بقوة الروح، سوف لا يؤدي مثل وظيفتها حين يحل محلها، فهو لا يملك مثل سيطرتها على الغرائز، فتشرع الغرائز بالتحرر من قيودها على التدريج، حتى تختفي آثار قوة الروح وتنتهي فاعليتها بالكامل، فتكون السيطرة للغرائز، وهذا هو دور الانحطاط، المفضي إلى الزوال. فيعود المجتمع إلى حالة الانحلال التي سبقت الحضارة، ولكنه ليس مثل ذلك المجتمع الطبيعي الذي كان يمثل حالة إمكان لتقبُّل الباعث نحو الفعل الحضاري، لقد أصبح الآن نتاجاً لحضارة متفسخة، يتخلّق بأخلاق منافية تماماً لتلك الأخلاق الأولية. فلكي يعود إلى حالة الإنسان الطبيعي فلا بدّ من تغيير جذري في نفسه، يرفعه إلى مستوى الاستعداد لتقبُّل الباعث الحضاري. هذه هي دورة الحضارة، وهذا هو القانون الذي يحكمها.

ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا القانون الذي يقضي على كل حضارة بالأفول، عبر أطوار محددة تقضيها، هو نفسه القانون الذي يحفظ للتاريخ استمراريته، ومساره التقدُّمي، ذلك عندما نلاحظ أن نهاية حضارة ما تكون مقرونة، دائماً، أو مسبوقة بولادة حضارة جديدة. وهذا هو المسار الدوري للحضارات، الذي تتشكل فيه مسيرة التاريخ وتتصل حلقاته.

غير أنَّ دورة الحضارة عند إبن نبي ليست بالدائرة المُغلقة المحددة بالحتمية المماثلة للحتمية البيولوجية، كما رأى ابن خلدون واشبنجلر، حتى ذهب ابن خلدون إلى تحديد عمر الحضارة بأقصى عمر الإنسان. لقد لاحظ ابن نبي الاختلاف الجوهري بين المجال الحيوي البيولوجي للكائن الحي، الذي يخضع لحتمية رتيبة محددة المعالم، وبين المجال الاجتماعي الذي يخضع فيه اتجاه التطور وأجله لعوامل نفسية، زمنية، يمكن للمجتمع المنظّم أن يعمل في نطاقها، حين يعدِّل حياته ويسعى نحو غاياته، في صورة منسجمة متجانسة. فيستطيع أن يُطيل في عمر أي من طَوْرَيْ الحضارة الأولين، طور الصعود، وطور الامتداد، حين يكون واعياً بالعوامل التي تساعده على ذلك، فيعدَّل حياته بمقتضاها. وهذه هي الفائدة الجوهرية لدراسة الحضارة والتعرف على القوانين التي تحكم حركة التاريخ.

وبكلمة أخرى: هذه هي الفائدة الجوهرية من فلسفة التاريخ. وهذا فقط هو الذي يفسر دعوة القرآن المكررة للتأمل في سير الأمم الماضية. ليؤكد مالك بن نبي من كل ذلك أن الحتمية التي ارتبطت بها مراحل التاريخ، وخضعت لها كل الحضارات السابقة، إنّما هي اختيار يتقرر في أعماق النفوس.

وثمة مزية أخرى لدورة الحضارة عند مالك بن نبي، إذ يرى أن هذا ليس قانوناً أبدياً يحكم الحضارات في كل أحوالها. إنّما هو القانون الذي تخضع له الحضارة عندما تكون مقصورة على حدود الإمبراطورية، ويكون حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية مجتمع ما. فعندئذ يكون الأفول مصيرها، مع انهيار الإمبراطورية وافتقار العبقرية التي تمدها،

وهي عاجزة عن التجدد بفعل عناصر أرضها وحدها. أما حين تنتشر الحضارة في أرجاء العالم، فسوف تكون في منجاة من القَدَر المحيط بالإمبراطورية، كما أنها سوف لا تفتقر إلى العبقرية التي تمدها، فهي ليست محصورة في مجتمع أو مكان.

هذا ما يجده ابن نبي في الحضارة المعاصرة، التي رأى أنها تتجه صوب الحضارة العالمية، بدافع الخلاص من شرور الحروب، الذي يُوحِّد الأمم ويدفعها صوب التعايش والتكامل. يعزز ذلك ما يجده هذا التوجه العالمي من قيم أخلاقية يختزنها الإسلام والهندوسية، في فكرتي (الخير) و(اللاعنف)، ليتم توحيد الوجهة الإنسانية، في حضارة عالمية، تنتشر بذورها في كل مكان. لكن هذا بعد أن تحمل الأمتين؛ الإسلامية والهندوسية، رسالتيهما في (الخير) و(اللاعنف) إلى العالم، بعد أن تكونا قد أخذتا مكانهما في التاريخ.

لقد وضع ابن نبي بين يدي الأمة المسلمة خصوصاً، وأُمم العالم الثالث عموماً، فلسفة حيوية، قائمة على أسس علمية متينة، كفيلة بأن تكون، وبجدارة فائقة، أساساً لمشروع استراتيجي لنهضة حضارية شاملة، تستعيد من خلالها هذه الأمم هويتها الحقيقية، وتبلغ رسالتها في التاريخ. غير أن هذه الأمم ما زالت عاجزة عن تحقيق شيء من ذلك، لأسباب داخلية، أولاً، تتمثل في كل مظاهر الضعف والتخلف، لاسيّما النفسي والثقافي. ثم لأسباب خارجية ممثلة بمساعي الغرب الحثيثة لإجهاض أي روح بإمكانه ـ لو تهيأ الظرف التاريخي الملائم لنموه ـ أن يبعث الحياة من جديد في أرجاء هذا الكيان المترامي الأطراف على امتداد أكثر من ثُلثي المعمورة.

أما بعد ابن نبي، فقد عاد الفكر الفلسفي في التاريخ، ليلتقي بتلك المحاولات البسيطة والمحدودة التي ظهرت لدى أقدم المفسرين والمتكلمين، في ما يُمثل تطويراً كبيراً لتلك المحاولات، متميزاً عليها بوحدة الموضوع، ومنهجية البحث، ووضوح القصد، ووفرة المفردات والشروح والبراهين. غير أنّه، بكل هذه الأدوات، لم يخرج عن كونه تطويراً كبيراً لتلك المحاولات الأولى، كان يُعد طبيعياً ومرتقباً لو أنه ظهر قبل ابن خلدون، بل حتى لو ظهر قبل إقبال وابن نبي. أما وهو لم يظهر إلاّ بعد كل هؤلاء، فإنّه سيتراءى انعطافاً حقيقياً في الخط الفكري الصاعد، ليعود فيقترب من نقطة الانطلاق الأولى البسيطة، ولكن على مسافة عمودية واسعة بينهما، مشكلا المسار الحلزوني الذي اتخذه التاريخ نفسه بحسب النظام الدوري للحضارات.

هذا الاتجاه الجديد، والمعاصر، مثّلته بشكل عام مدرستان:

ذهبت الأولى إلى نظرية «المشيئة» و«التخطيط الإلهي» الأزلي، لمسار التاريخ. والتي تعني أن لهذه الحياة الدنيا مراحل، آخرها هي التي تمثل غاية وجود هذه الدنيا، وبالتالي غاية التاريخ. فمراحل الحياة هذه كلها قد تم ترسيمها منذ الأزل، وفق تخطيط الله تعالى لهذا الخلق، الكون والإنسان، وأن هذه المراحل تتحقق بالتدريج، تباعاً، وفق التخطيط المرسوم لها، وصولا إلى الغاية الممثلة في الحلقة الأخيرة، آخر حلقات الحياة الدنيا، أو نهاية التاريخ. وعلى هذا فإنّ كل ما يتحقق في الكون من خير أو شر، تقدّم أو تراجع، فهو جزء من هذا التخطيط، وأن تحققه في آنه ومكانه لازم، لامحالة.

ترى هذه النظرية، بحسب صاحبها محمد باقر الصَّدر، أنَّ الذي يتناسب مع الحكمة الإلهية هو وجود علة غائية للكون، بما فيه الإنسان ـ

أي الإنسان الفرد والمجتمع البشري بأسره ـ تتمثل بالسيرورة نحو أعلى درجات الكمال الممكن، وهو تحقق المجتمع البشري الموحد المتجانس المتكامل الذي يتحلَّى بأعلى درجات الفضائل والقيم، أي المجتمع المعصوم الذي يحقق العبادة لله، بكل ما لهذه الكلمة من معنى، عبادة خالصة لايشوبها شيء، لا ظاهراً ولا باطناً. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. فهذه العبادة المطلقة على مستوى الإنسانية هي العلة الغائية التي خلق الله من أجلها بني الإنسان، فلا بدّ أنه قد سخَّر لأجلها كل شيء؛ القوانين الكونية، والإرادة الحرة أيضاً. إنَّ أي شيء يحدث سواء كان حدثاً كونياً، أو فعلا إنسانياً إرادياً، إنّما هو جزء من الطريق الموصلة إلى تلك العلة الغائية. وبعبارة أخرى فهو جزء من التخطيط الإلهي الذي لايمكن له أن يتخلف، كما لا يمكن لغيره أن يحدث بديلا عنه. فكل ما تتوقف عليه تلك الغاية هو الذي يحدث فعلا، وكل ما يحول دونها فهو مُنْتَفٍ، وكل ذلك يحدث في إطار الأسباب والمسببات. فكل الحوادث تسير كنظام الخرز، يتبع بعضها بعضاً، باتجاه تلك الغاية العليا.

هذه النظرية التي جاءت على نقيض نظرية إقبال، تمثل في الحقيقة النموذج المتكامل منهجياً لرؤى قديمة متفرقة، نجدها ليس فقط عند بعض المتكلمين من أصحاب الجبرية الخالصة، أو المتوسطة، بل عند كثير من المفسرين حين يقفون عند آيات المشيئة، ولربما هي أكثر تمثيلا لوجهة نظر فلاسفة التصوف والعرفان النظري. هذه الرؤى التي أراد إقبال نقضها، من خلال تصوره للغائية المتجددة التي تجعل من التاريخ حركة

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 56.

مبدعة باستمرار، وخطّاً يُرسم باستمرار، وليس خطاً قد تم رسمه منذ الأزل.

أما المدرسة الثانية؛ فقد مثَّلها جيل من المفكرين، امتداداً لمدرسة العُروة الوثقى (الأفغاني ـ عبده) من أجل تأسيس علم جديد يبحث في سُنن المجتمع والتاريخ، مستنبطة من القرآن الكريم. جاءت بداياتها سابقة عند رشيد رضا في تفسيره للقرآن وهو يتوقف عند الآيات التي تشير إلى مثل هذه السُّنن. ليشهد هذا الأسلوب تطوراً ملحوظاً عند سيد قطب، ومن خلال تفسير القرآن أيضاً، لكن مع المزاوجة بالفكر التاريخي والفلسفي، ليقدم تصورات واضحة حول طبيعة حركة التاريخ، محاولا التوفيق بين الإرادة الإلهية الحاضرة دوماً في الفعل التاريخي، وبين الارادة الإنسانية الحرة. هذه الرؤية تتجدَّد عند جودت سعيد، لا من خلال التفسير المباشر للنصّ القرآني، وإنّما هذه المرّة من خلال دراسة الإنسان وسبل التغيير الاجتماعي.

وبالاتجاه نفسه جاءت الدراسة المفصلة، الشاملة، عند الدكتور عماد الدين خليل، التي استوعبت مسائل فلسفة التاريخ، في إطارها القرآني، أي مستنبطة بالدرجة الأولى والمباشرة من القرآن الكريم.

تتفق هذه المدرسة على قضايا جوهرية، يأتي في مقدمتها ملاحظة أن القرآن الكريم يطرح التصور الكامل عن الارتباط المحتوم بين المقدمات والنتائج في مجرى الوقائع التاريخية. وأن حركة التاريخ لا تمضي عبثاً، وإنّما تحكمها سُنن وقوانين تُرتِّب المصائر على اجتماع حشد من الوقائع والاحداث، وتجعل من توجه الفعل التاريخي بهذا الاتجاه أو ذاك أمراً محتوماً. ما يعطي التاريخ معناه المفهوم من خلال تأكيد حقيقة الترابط بين أبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل.

وهو من ناحية أخرى يؤكد حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله، حتى لتصبح الحرية الإنسانية هي العجلة التي يدور عليها التاريخ، وتقود سيرورته. لاسيما وهو ـ أي القرآن ـ يجعل محور التغيير في التاريخ هو المحتوى الداخلي للإنسان؛ العقيدة، والتصوُّر، والفكرة، والمنهج، والاستعداد النفسي، باعتبار أن المحتوى الداخلي للانسان هو الميدان المفتوح لاختياره الحر دائماً.

هذه الفكرة التي كانت شديدة الوضوح عند إقبال ومالك بن نبي حتى النهاية، سوف لاتبقى على هذه الدرجة من الوضوح عند هذا الجيل من المفكرين، حين تبرز فكرة التصادم بين حرية الله وحرية الإنسان، التي ترى أن حرية الإنسان تقلص من مساحة حرية الله تعالى، ومن علمه الشامل بالحوادث قبل وقوعها. حتى بلغ الأمر حد العودة بالتاريخ من محورية الحرية الإنسانية، إلى محورية الإرادة الإلهية، ليكون التاريخ من فعل إلهي، على نمطين، يأتي بعضه من فعل إلهي مباشر، يتفرد الله تعالى بإيجاده، ويأتي بعضه الآخر من فعل إلهي أيضاً لكنه غير مباشر، يتحقق وجوده بواسطة الإنسان. الأمر الذي ستفقد معه حرية الإنسان موقعها الأول كمحور لدوران التاريخ وقائد لسيرورته.

ويتفرَّد محمد باقر الصَّدر بالاقتراب من فلسفة ابن نبي حدَّ التطابق، حين يستقر على مبدأ أن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ، وأن العلاقة بين هذا المحتوى الداخلي وبين البناء التاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعية، علاقة سبب بمسبب، فكل تغير في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنّما هو مرتبط بتغير المحتوى الداخلي لإنسان ذلك المجتمع.

بل يقترب حدَّ التطابق أيضاً مع فلسفة إقبال، في فهمه للغائية التي

يحددها المستقبل، الذي هو معدوم فعلا، لكنه مُتجدد دوماً، ما يجعله يقود حركة التاريخ في ديمومة متجددة.

إنَّ الذي ميَّز فلسفة إقبال، ومنحها هذا القدر من الوضوح، هو معالجته الدقيقة والشجاعة لإشكالية التصادم بين الحرية الإلهية وبين الحرية الإنسانية. بين قدرة الإنسان على الإبداع والتَّجديد، وبين علم الله المسبق بالحوادث. ذلك حين استطاع أن يتحرَّر من ضغط المقولات العقيدية التي توزعت عليها مدارس علم الكلام في الإسلام، فخرج بالتاريخ من هيمنة العقيدة إلى تلقائية الحياة وحوادثها. وهذا ما آمن به ابن نبي دون أن يدخل في صُلب تفاصيله، ما مكَّن هذين الفيلسوفين الكبيرين؛ إقبال، ومالك بن نبى، من إنتاج فلسفة في التاريخ، قائمة على أُسس علمية متينة، محتفظة بإطارها الديني، من خلال توحيدها بين الديني والدنيوي في إطار واحد منسجم. هذا إضافة إلى العامل الآخر الذي ميَّز نتاجهما الفلسفي عن نتاج المدرسة التفسيرية، ذلك هو البُعد التاريخي الواقعي الذي استندا إليه في فهم التاريخ والتعامل معه في دائرة النظر العقلي. هذا مع أنه ليس بالإمكان تجريد المدرسة التفسيرية من البُعد التاريخي، غير أنه كان محدوداً في المساحة التاريخية التي تناولها النص القرآني، كمقدمات ـ غالباً ـ لتقرير السُّنن التاريخية.

القسم الثَّاني

نظريَّة الصَّدر في تفسير التاريخ

مدخل:

المنهج التفسيري، أي الذي يقوم على تفسير نصوص مقدسة، أو أيديولوجية معينة، يمكن له أن يتَّخذ أيّاً من الاتجاهات الرئيسية الآتية:

الاتجاه الأوّل: يتعامل مع النص المقدس، أو الأيديولوجي، بشكل مباشر، على أنه نص فوق تاريخي، منقطع الصِّلة عن الصيرورة التاريخية، إلاّ صلة التعالي عليها، وترسيم حدودها، وتحديد وجهتها. فهو يخرج من النص برؤية نظرية يراد للتاريخ أن يتطابق معها، لا لكونها تعبر عن تجربة تاريخية، وإنّما لكونها حقيقة متعالية على التاريخ.

هذا الاتجاه يُؤسِّس لعقيدة في التاريخ، أو لفلسفة لاتاريخية للتاريخ، حتى حين ينتقل إلى الخطوة الثانية، في تطور شكلي، ليبحث عن الشواهد التاريخية التي يمكن الإفادة منها في توضيح تلك الرؤية، أو الاستدلال عليها، وفق أسلوب انتقائي دائماً. فهو ينتقي من حوادث التاريخ وظواهره ما يأتي متضمناً في تلك الصورة التي كونتها هذه القراءة للنصوص الأولى، ثم يرصفها في إطار القالب الذي صاغه مجموع النصوص، بغض النظر عن الحوادث والظواهر التي قد تعصى على الانصياع بحيث لايمكن إخضاعها وتطويعها في ذلك القالب أو الإطار النظري الذي تم إعداده مسبقاً.

نحو هذا ما ينطبق على محاولة أُوغسطين الرجوع إلى أمثلة التاريخ، في سياق الصياغة النظرية لفلسفته اللاهوتية. ونحوها محاولات المدرسة الماركسية في بعض مراحلها عندما تعاملت مع التاريخ انطلاقاً من الأيديولوجية التي حدَّدت المادية التاريخية معالمها. وسوف لايكون الإسلاميون في منأى عن هذا الاتجاه حين تسيطر على رؤاهم فكرة المشيئة الإلهية المطلقة، التي تجعل من التاريخ خطة مرسومة من قبل في كل تفاصيلها ومتغيراتها، تسير صوب وجهة محددة من قبل، عبر المرور بأدوارها الرئيسية المرسومة من قبل هي الأخرى، وبعبارة أخرى عندما

تكون مشيئة الله وعلمه لامعنى لهما سوى قضاءه المبرم منذ بدأ الخلق.

وليس من هذا المنطلق وحده ظهر الاتجاه اللاهوتي في التفسير الإسلامي للتاريخ، بل من منطلق آخر جعل الإيمان برسالات السماء هو السبيل الوحيد، لا للسعادة الأخروية وحدها، بل للنهضة الدنيوية الشاملة، وعلى هذا الأساس رأى بعضهم أن رسالات السماء تكلَّلت دائماً بالنجاح الحاسم في قيادة الشعوب نحو النهضة.

فيمكن ببساطة ملاحظة أنه إذا كان المراد بالرسالات السماوية يشمل دعوات جميع الأنبياء المبعوثين إلى أقوامهم، فإنَّ التاريخ، كما يعرضه القرآن الكريم نفسه، لا يترك لنا فرصة للقول بأن النجاح الحاسم كان مصيرها جميعاً. وإذا قصرنا الأمر على الرسالات الكبرى الثلاث بملاحظة اقترانها بالكتب السماوية الثلاثة؛ التوراة والإنجيل والقرآن، نكون أولاً قد ضحينا بنجاح تاريخي حققه أنبياء آخرون، كداود وسليمان(ع)، ونكون ثانياً قد أهملنا دعوات حضارية واضحة جاءت إلى أمم متحضرة تقوم حضاراتها على أسس مادية، ثم لم يكن النجاح حليف تيك الدعوات السماوية في إعادة بناء النفوس والمجتمعات ثم الحضارات على أسس جديدة سليمة، كما في دعوة صالح وهود(ع). وفي إهمال واقعة مثل واقعة نوح(ع) نكون قد أهملنا واحداً من الأمثلة الفريدة على «الفعل الإلهي المباشر» وفقاً لهذا النظرية، الذي فصل بين شطري أمة واحدة على أساس الموقف من رسالة السماء، فأنجا المؤمنين، وأهلك الكافرين، في واحد من أكثر الأمثلة انطباقاً على التفسير الذي تقدمه هذه النظرية.

وإذا عُدنا إلى الرِّسالات الكبرى الثلاث، فإنَّ في النجاح الذي

حققته الرسالتين الأوليين ما يمكن مناقشته من وجهة النظر الإسلامية، إذا ما أثبتنا حصول التحريف أو الانحراف المبكر عن مبادئهما وتشريعاتهما، ذلك بغض النظر عن المصير القريب الذي لقيه الرسولان؛ موسى وعيسى(ع)، بالرغم من أن كلاً منهما قد وضع البذور والأسس الضرورية لنهضة حضارية جديدة.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه المغاير تماماً، الذي يتعامل مع النص بطريقة معكوسة كلياً، فيكون تعامله المباشر مع التاريخ في مساره وظواهره وتقلباته، وفق منهج علمي استقرائي، الذي صحَّ وصفه بالمنهج التجربي، للخروج من ذلك بنتائج محددة ما أمكن، فإذا ما ظهر أن هذه النتائج قد جاءت مطابقة لمفاهيم ومقاصد النصوص، يُصار إلى العطف على النصوص بحسب مواقعها من تلك الدراسات الميدانية، لتكون هذه الأخيرة هي التي تفسر تلك النصوص تفسيراً علمياً موضوعياً، شاهدة على صدقها.

هذا الاتجاه هو الاتجاه التاريخي الذي يُنتج فلسفة للتاريخ قائمة على ما هو تاريخي. نحو هذا ما حاوله ابن خلدون إلى حدٍّ ما، ومارسه ابن نبي بكل وضوح. وليس هذا من المنهج التفسيري عند ما يُراد من التفسير التعامل المباشر مع النص لكشف معانيه ومضامينه، وإنّما أدرجناه هنا كونه الاتجاه المقابل للأول من حيث علاقته بالنص، وأيضاً توسيعاً لرؤية جديدة نظرت إليه على أنه منهج في التفسير يندرج تحت عنوان «التفسير الموضوعي» الذي ينطلق من الموضوع ثم يعود إلى النص، خلافاً للمنهج التفسيري المعهود الذي ينطلق من النص ليبحث عن الموضوع في إطاره. أعني بها رُؤية الصَّدر نفسه.

الاتجاه الثالث: اتجاه تفسيري، يبدأ من النص، لا من أجل بيان معناه ومضمونه وحسب، إنّما بُغية الاهتداء إلى ما يقرره من قواعد وأصول، وما يطرحه من معالجات وحلول. والنص هنا سيحافظ على قدسيته وتعاليه، لكن لا على نحو التعالي المثولوجي على التاريخ، بل باعتباره المفسر لحركه التاريخ والراصد لمتغيراته، لنكون أمام «تعالي حضوري» إذا صحَّ التعبير.

لقد ظهر هذا الاتجاه مبكراً، في حدود ضيقة، لدى قدماء المفسرين، عند المرور على النص الذي يحمل مثل هذه المعاني، كالذي يمكن ملاحظته في إدراكهم مفهوم «العبرة» في التاريخ. لكنه في هذه الحدود إنّما يقدم معلومات وفوائد متفرقة، متوزعة بتوزع آيات القرآن الكريم، دون أن يحاول إعطاء رؤية موحدة تؤلف أرضية لصياغة نظرية محددة المعالم في الموضوع، ذلك لأنّ المفسر كان همه تفسير آيات القرآن وحسب، دون أن يكون معنياً بصياغة فلسفية لهذا الموضوع أو غيره. شأنهم في ذلك شأن المؤرخين الذين كان يعنيهم تدوين الأحداث وفق تتابعها الزمني فقط، دون الانتباه إلى إدخال التاريخ في مجال الدراسات العقلية، إلاّ في الحدود التي سمحت بها ولادة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ على نحو تدريجي.

لكن هذا الاتجاه شهد تطوراً كبيراً في العصر الحديث، حين استند إلى رصيد فكري فلسفي مناسب، فاستطاع أن يكتشف في بعض النصوص القرآنية قوانين تاريخية، لاغنى عنها في فهم التاريخ وسيرورته ومغزاه، فجعل من هذه النصوص منطلقاً لبناء رؤية فلسفية للتاريخ تختلف اختلافاً جوهرياً عن الرؤية العقيدية اللاتاريخية التي أنتجتها القراءة في الاتجاه الأول، والذي عرف عادة بالتفسير اللاهوتي للتاريخ.

ليظهر في النهاية اتجاه جديد في التعامل مع الفكر التاريخي، الاتجاه الذي وجد في بعض النصوص القرآنية ما يغني في معرفة القوانين الأساسية في حركة التاريخ، وفي تكوين رؤية واضحة حول العوامل الكامنة وراء تقدم الأمم وانحطاطها، ودور الإنسان في ذلك كله.

في هذا الاتجاه كان للصَّدر إنجازه المهم، الذي حقق التوفيق، بنجاح، بين الوجهة العقلية النهضوية، وبين المعنى القرآني، في رؤية واضحة استحقت أن تُسمى نظرية قرآنية، مجتنبة ما اعترى بعض سابقاتها من غموض أو تردُّد بين هذا وذاك.

القاعدة والمُنطلق النظري

تقوم هذه النظرية في الأساس على مفهوم خلافة الإنسان كما يفصله القرآن الكريم:[1].

فالإنسان خليفة الله على الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2].

وهذا الاستخلاف استخلاف للجنس البشري، وليس لشخص آدم، نستنبطه من هذا النصِّ أوّلاً، بدليل تخوُّف الملائكة: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]، فالذي تتوقَّع منه الملائكة هذا ليس هو آدم، وإنَّما هي الآدمية، الجنس البشري.. وثانياً: من النصوص المشتركة في الموضوع

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 119 ـ 130.

(2) سورة البقرة، الآية: 30.

(3) سورة البقرة، الآية: 30.

أيضاً: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[1]. و﴿هُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى الْأَرْضِ﴾[2].

ـ وأوَّل ما يترتَّب على هذا الاستخلاف، تحمُّل الإنسان لأعباء الخلافة، بوصفها أمانة عظيمة ينوء الكون كلُّه بحملها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3].

ـ وعلى أساس الخلافة سيتفرَّع الحكم: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[4].

ـ ولكن لمَّا كانت الجماعة البشرية هي التي مُنِحت هذه الخلافة، فهي إذن المكلَّفة برعاية الكون، وتدبير أمر الإنسان، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربَّانية.

ـ وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة وهو أنَّ الله سبحانه وتعإلى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون، وإعماره اجتماعياً وطبيعياً.

ـ وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله.

وعملية الاستخلاف الربَّاني بهذا المفهوم الواسع تعني:

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 69.
(2) سورة فاطر، الآية: 39.
(3) سورة الأحزاب، الآية: 72.
(4) سورة ص، الآية: 26.

1 ـ إنتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد، وهو المستخلِف، الله تعالى، والإيمان بسيِّد واحد ومالك واحد للكون، وهذا هو التوحيد الخالص الذي قام على أساسه الإسلام، وحملت لواءه كلُّ ثورات الأنبياء.

2 ـ تحرير الإنسانية من عبودية الأسماء التي تمثِّل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.. ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ﴾[1].

3 ـ تجسيد روح الأُخوة العامَّة في كلِّ العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلُّط. فالناس جميعاً متساوون بالنسبة إليه، فمن الطبيعي أن يكونوا إخوةً متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق، كأسنان المشط على ما عبَّر الرسول الأعظم، ولا تفاضل ولا تمييز في الحقوق الإنسانية.

4 ـ الاستخلاف استئمان، كما تقدَّم، والأمانة تفترض المسؤولية، فلا بدَّ أن يدرك الإنسان أنَّه مسؤول لينهض بأعباء الأمانة: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[2].

والمسؤولية علاقة ذات حدَّين:

فهي من ناحية تعني الارتباط والتقيُّد، فالجماعة المخوَّلة من قبل الله تعالى مسؤولة أن تحكم بالحقِّ، وتؤدِّي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق

---

(1) سورة يوسف، الآية: 40.

(2) سورة الإسراء، الآية: 34.

أحكامه. . بتطبيق الحقّ والعدل ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيَّرةً بين هذا وذاك.

وتعني المسؤولية من ناحية أُخرى أنَّ الإنسان كائن حرٌّ، إذ بدون الاختيار والحرِّية لا معنى للمسؤولية. . فالمستخلف هو الكائن الحرُّ المختار الذي بإمكانه أن يُصلح في الأرض وبإمكانه أن يُفسد أيضاً، بإرادته واختياره يحدِّد ما يحقِّقه من هذه الإمكانات. . ﴿إِنَّا هَدَيْنَهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

هذه هي الحقيقة التي أثارت في نفوس الملائكة المخاوف من مصير هذه الخلافة وإمكانية انحرافها.

غير أنَّ الصَّواب هو أنَّ هذه الحرِّية لا تعني إهمال الله تعالى للإنسان، بل تعني تغيير شكل الرعاية الإلهية، فبدلاً عن الرعاية من خلال قانون طبيعيٍّ لا يتخلَّف؛ كما تُرعى حركات الكواكب مثلاً، يتولَّى الله سبحانه وتعالى تربية هذا الخليفة وتعليمه لكي يصنع الإنسان قدره ومصيره وينمِّي وجوده على ضوء هدىً وكتاب منير.

فالله تعالى قد وضع للإنسان قانون تكامله من خلال خطٍّ آخر يجب أن يسير إلى جانب، «خطِّ الخلافة»، وهو «خطُّ الشهادة» الذي يمثِّل القيادة الربَّانية والتوجيه الربَّاني على الأرض. . ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2].

وهكذا تكون الخلافة الربَّانية للجماعة قادرة وفقاً لركائزها المتقدِّمة

---

(1) سورة الإنسان، الآية: 3.

(2) سورة البقرة، الآية: 38.

أن تقضي بطبيعتها على كلِّ العوائق المصطنعة والقيود التي تجمِّد الطاقات البشرية وتهدر إمكانات الإنسان، وبهذا تُصبح فُرص النموِّ متوفِّرةً توفُّراً حقيقياً.

والنموُّ الحقيقي في مفهوم الإسلام: أن يحقِّق الإنسان، الخليفة على الأرض، في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحُّدها جميعاً في الله عزَّ وجلَّ، الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون، فصفات الله تعالى وأخلاقه؛ من العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبَّارين، هي مؤشِّرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث: «تخلَّقوا بأخلاق الله». . ولمَّا كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حدَّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدَّداً، فمن الطبيعي أن تتجسَّد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرَّة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله، وكلَّما استطاع الإنسان من خلال حركته أن يتصاعد في تحقيق تلك المُثل ويجسِّد في حياته بصورة أكبر وأكبر عدالة الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته ورفضه للظلم والجبروت، سجَّل بذلك انتصاراً في مقاييس الخلافة الربَّانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التي لا تنتهي إلاَّ بانتهاء شوط الخلافة على الأرض: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1].

فالخلافة إذن حركة دائبة نحو قيم الخير والعدل والقوَّة، وهي حركة لا توقُّف فيها؛ لأنَّها متَّجهة نحو المطلق، وأيُّ هدف آخر للحركة سوى المطلق، سوى الله سبحانه وتعالى، سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمِّد الحركة ويوقِّف عملية النمو في خلافة الإنسان.

---

(1) سورة الانشقاق، الآية: 6.

وعلى الجماعة التي تتحمَّل مسؤولية الخلافة أن توفِّر لهذه الحركة الدائبة كلَّ الشروط الموضوعية، وتحقِّق لها مناخها اللازم، وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز المتقدِّمة للخلافة الربَّانية.

سُنن التاريخ

تناول الصَّدر في بحث مكثف ومُسْتَوفٍ «سُنن التاريخ» من جوانب عديدة على أنَّها القضيَّة الحاسمة في حركة التاريخ..

في البدء يبرِّز تأكيد القرآن على أهمية التجربة التاريخية وقيمتها، في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ ٱلْـَٔاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1] ونظيراتها الكثيرة التي يتبلور من مجموعها المفهوم القرآني الذي يقرِّر «أنَّ الساحة التاريخية مثل كلِّ الساحات الكونية الأُخرى لها سنن وضوابط». وهذا المفهوم القرآني يُعتبر فتحاً عظيماً، لأنَّ القرآن الكريم أوَّل كتاب عرفه الإنسان ضمَّ بين دفَّتيه هذا المفهوم.

لقد ألغى الإسلام، بهذا المفهوم، النظرة العفوية أو النظرة الغيبيَّة الاستسلامية لتفسير الأحداث.. وهذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهَّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون إلى محاولة فهم التاريخ فهماً علمياً[2]).

في خطوة أُخرى يعطي القرآن الكريم فكرة «سُنن التاريخ» بصيغتها

---

(1) سورة يوسف، الآية: 109.

(2) المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم، ص 71.

الكلِّية.. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1]. فهنا أُضيف الأجل إلى الأمَّة، لا إلى الفرد، فالأمَّة إذن لها حياة وحركة وأجل وموت.. وأيضاً فهو أجل مضبوط محدَّد وفق نواميس معيَّنة ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[2]. فهذه الآية تتحدَّث عن عقاب دنيوي، عن النتيجة الطبيعية لما تكسبه أُمَّة عن طريق الظلم والطغيان.

والذي يؤكِّده العرض الإسلامي أنَّ مثل تلك النتيجة الطبيعية للظلم لا تختصُّ بالظالمين وحدهم، بل تمتدُّ إلى أبناء المجتمع على اختلاف هوياتهم.. تشمل موسى (عليه السلام) حين وقع التِّيه على بني إسرائيل بتمرُّدهم وطغيانهم.. وتشمل الحسين (عليه السلام) حين حلَّ البلاء بالمسلمين نتيجة انحرافهم.

وهذا هو منطق سُنَّة التاريخ: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[3].

ـ في الخطوة الثالثة تتقدَّم النظرية إلى استعراض نماذج من سنن التاريخ، ومن هذه النماذج:

أ ـ ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾[4].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 34.

(2) سورة النحل، الآية: 61.

(3) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص: 59 ـ 60، والآية 25 من سورة الأنفال.

(4) سورة الإسراء، الآيتان: 76 ـ 77.

فالآية تقول إنَّ عملية معارضة الملأ للرسل إذا بلغت إلى مستوى إخراج النبيِّ من البلد، فلا يلبثون بعده إلاَّ قليلاً. وتؤكِّد الآية أنَّ هذه سُنَّةٌ ثابتةٌ من سُنن التاريخ.

غير أنَّ المقصود من عدم لبثهم ليس محصوراً في فنائهم العاجل من الوجود، فهو قد يكون كذلك، كما حدث مع قوم نوح، ومع قوم إبراهيم، ومع قوم لوط، ومع قوم موسى.. لكنَّه قد يتَّخذ نحواً آخر فيُراد به: عدم مكثهم كجماعة صامدة ذات موقع اجتماعي، كما حدث لقريش، إذ تداعى كيانهم بغلَبَة الإسلام وانصهارهم في دولته[1].

ب ـ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَاۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[2].

فهنا حديث عن تجارب تاريخية سابقة، وعن ربط تجربة النبيِّ (ص) التاريخية بالتجارب السابقة، في سُنَّة تاريخية جارية عليه كما جرت على من سبقه من النبيِّين، مفادها: أنَّ الله تعالى ينصر رسله في معادلة ثابتة، متى تحقَّق شرطها تحقَّق جزاؤها، وشرطها (الصبر، والثبات). وهذه المعادلة التي تحقَّقت مع التجارب السابقة هي بعينها جاريةٌ مع هذه التجربة، بلا استثناء، ولا خروج على السُنَّة التاريخية[3].

وتَرِدُ هذه السُّنة أيضاً في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ

(1) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص 61 ـ 62.

(2) سورة الأنعام، الآية: 34.

(3) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص 63 ـ 64.

﴿وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[1].

ج ـ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾[2].

هذه الآية الكريمة تقرِّر ـ أوَّلاً ـ قاعدةً، تقول: إنَّ المحتوى الدَّاخلي النفسي والروحي للإنسان هو القاعدة في البناء الاجتماعي، وأنَّ الوضع الاجتماعي هو البناء العُلوي. ثمَّ تقرِّر ـ ثانياً ـ سنَّةً ثابتةً تقول: إنَّ هذا البناء العُلوي لا يتغيَّر إلاَّ وفقاً لتغيير القاعدة[3].

د ـ ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾[4].

إذن هناك علاقة معيَّنة بين ظُلم يسود ويُسيطر، وبين هلاك محتوم، وأنَّ هذه العلاقة مطَّردة على مرِّ التاريخ.

وفي الاتِّجاه المقابل يحدِّثنا قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾[5]. عن العلاقة بين الاستقامة وتطبيق أحكام الله تعالى، وبين وفرة الخيرات وكثرة الإنتاج، ليؤكِّد أنَّ تطبيق شريعة السماء وتجسيد أحكامها في علاقات التوزيع يؤدِّي دائماً وباستمرار إلى زيادة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 214.
(2) سورة الرعد، الآية: 11.
(3) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص 64.
(4) سورة الإسراء، الآيتان: 16 ـ 17.
(5) سورة الجنّ، الآية: 16.

الإنتاج وإلى كثرة الثروة. هذه إذن سُنَّة من سُنن التاريخ تقابلها تلك السُنَّة التي ربطت بين الظلم وبين الهلاك[1].

طبيعة السُنن التاريخية:

يكتشف الصَّدر أنَّ هناك ثلاث خصائص للسُنن التاريخية كما يعرِّفها القرآن الكريم، هي:

أوَّلاً ـ الاضطراد:

أي أنَّ السُنَّة التاريخية مضَّطردة، ذات طابع موضوعي.

وفي هذه الخاصية تأكيد هامٌّ على الطابع العلمي للقانون التاريخي؛ لأنَّ الاطِّراد وعدم التخلُّف هو أهمُّ ما يميِّز القانون العلمي عن بقية المعادلات والفروض، وبهذا يُلغي القرآن الكريم التصوُّرات الساذجة والعشوائية لسير التاريخ.

ثانياً ـ الربَّانية:

أي أنَّ السُنَّة الربَّانية مرتبطة بالله تعالى «سُنَّة الله».

وهذا يستهدف أمرين هامَّين:

أ ـ شدَّ الإنسان بالله تعالى حين يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون.

ب ـ إشعار الإنسان بأنَّ الاستعانة بالنِّظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والقوانين والسُنن المتحكِّمة في هذه الساحات لا يعنيان

(1) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص 68.

انعزال الإنسان عن الله تعالى، لأنَّه إنَّما يمارس قدرته من خلال هذه السُنن، وهذه السُنن هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.

وفي هذا إلغاء لـ(التفسير اللاهوتي للتاريخ) الذي تبنَّته بعض مدارس الفكر اللاَّهوتي، على يد عدد من المفكِّرين المسيحيين واللاَّهوتيين، من أمثال أُغسطين، والذي يربط الحادثة بالله تعالى قاطعاً صلتها مع بقية الحوادث ومع السُنن الموضوعية للساحة التاريخية.

والقرآن الكريم بلغ في حرصه على تأكيد الطابع الموضوعي للسُنن التاريخية أن أناط نفس العمليات الغيبية في كثير من الحالات بالسُنَّة التاريخية نفسها، فالإمداد الإلهي الغيبي الذي يسهم في كسب النصر جعله القرآن الكريم مشروطاً بالسُنَّة التاريخية ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة، آية 214).

﴿بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[1]، فالإمداد الإلهي الغيبي مشروط بسُنَّة تاريخية. وهكذا يقوم تفسير التاريخ على أساس المنطق والعقل والعلم.

ثالثاً ـ الاتِّساق مع حرِّية الإنسان:

يؤكِّد القرآن أنَّ إرادة الانسان هي المحور في تسلسل الأحداث..

---

(1) سورة آل عمران، الآيتان: 125، 126.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1].

﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾[2]

إذن لاختيار الإنسان موضعه الرئيس في التصوُّر القرآني لسُنن التاريخ[3].

ويظهر جليّاً دور الإنسان الحرّ في التاريخ في كافَّة السُنن التاريخية التي عرضها القرآن الكريم على شكل «القضية الشرطية» أي الشرط والجزاء.. فهذه السُنن تلعب دوراً عظيماً في توجيه الإنسان حين تعرِّفه بإمكاناته الحرَّة إزاء الجزاء، فما عليه إلاَّ أن يوفِّر شروط القانون ليأتي الجزاء مناسباً لفعله الحرّ.

الظواهر التي تدخل في سُنن التاريخ

دائرة السُنن النوعية للتاريخ في فلسفة السيد الصَّدر تكون منحصرة بالفعل المتميِّز بظهور علاقته بغاية وهدف. أي ما تظهر فيه «علَّة غائية» ثُمَّ يكون له أثر يتعدَّى حدود العامل الفردي إلى المجتمع.. فالأعمال التجارية والسياسية والفكرية والحربية أعمال تاريخية لأنَّها اتَّخذت من المجتمع أرضيةً لها.. مثل هذه الأعمال هي التي تحكمها سُنن التاريخ.

أمَّا حدث تاريخيٌّ مثل وفاة أبي طالب وخديجة في عام واحد، فمع ما له من أثر في التاريخ، إلاَّ أنَّه راجع إلى قوانين فسلجية، وليس إلى السُنن التاريخية.

(1) سورة الرعد، الآية: 11.
(2) سورة الكهف، الآية: 59.
(3) المدرسة القرآنية، السُّنن التاريخية، ص 83 ـ 84.

الخلاصة

تتلخَّص رؤية الشهيد الصَّدر في فلسفة التاريخ بالنقاط الآتية:

- إنَّ المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ.
- وإنَّ حركة التاريخ حركة غائية مربوطة بهدف، وليست سببية فقط، أي أنَّها حركة مشدودة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرِّك لأيِّ نشاط من أنشطة التاريخ.
- والمستقبل معدوم فعلاً، وإنَّما يتحرَّك من خلال الوجود الذهني.
- فالوجود الذهني إذن هو الحافز، والمحرِّك، والمدار لحركة التاريخ.
- وفي الوجود الذهني يمتزج الفكر والإرادة.. وبامتزاج الفكر والإرادة تتحقَّق فاعلية المستقبل وتحريكه للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية.
- إذن فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان ـ الفكر والإرادة ـ وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعية، أي علاقة سبب بمسبِّب، فكلُّ تغيُّر في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنَّما هو مرتبط بتغيُّر المحتوى الداخلي[1].

(1) المدرسة القرآنية، عناصر المجتمع في القرآن، ص 140 ـ 141.

الباب الثاني

المشروع السياسي

الفصل الأول: الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر

الفصل الثاني: النظرية السياسية عند الصدر وتطوُّرها

الفصل الأول

الفكر السياسي الإسلامي
الحديث والمعاصر: قراءة مقارنة

الفكر السياسي هو وليد أسئلة الحياة الكُبرى، وإحراج التحديات الجادَّة التي تواجه الوضع القائم.. كيف ينبغي أن تدار شؤون الدولة؟ من الذي يتولَّى الحكم؟ وعن أي طريق يحق له ذلك؟ ما هي ادوات الحكم؟ كيف يكون نظام القضاء؟...الأسئلة التي تتولد بحكم التجربة والممارسة، لتبحث عن الإجابات في الأطر النظرية أو الأيديولوجية، التي تشكل المرجعية الفكرية لهذا الفريق أو ذاك، لهذه الأمة أو تلك.

ومنطقياً، يتأثر الفكر السياسي في الإسلام بمصدرين رئيسيين؛ أولهما: المصدر التشريعي، المُتمثل بالكتاب والسنة، أسوة بغيره من العلوم والمعارف الإسلامية. والثاني: المسار السياسي الواقعي، لا سيما في الحقب الأولى من تاريخ الإسلام، والتي يُنظر إليها وكأنها مصدر للفهم والتشريع معاً، لا سيما عند من يرى أنَّ السياسة أمرٌ دنيوي محض.

لكن الاستقراء يثبت أنَّ العامل الثاني قد ترك أثره بشكل واضح على الفكر السياسي، وعلى امتداد تاريخ الإسلام، حتى بداية العصر

الحديث، الذي شهد حركة نهضة إصلاحية متنامية، أَوْلَتْ الفكر السياسي عنايتها بشكل ملحوظ، فالمسار السياسي لنظام الخلافة كان هو المصدر الأهم الذي دارت حوله كتب «الأحكام السلطانية» و«السياسة المدنية» و«نصائح الملوك» عند سائر فقهاء الجمهور على اختلاف مشاربهم المذهبية.

أما عند الشيعة الإمامية فيكاد الفكر السياسي في موضوع الإمامة، وقد أضفت عليه مُبررات تاريخية طابع البحث العقدي الأيديولوجي، والذي انحصر مرة أخرى بعد وفاة الإمام الحادي عشر (ع)، وفي إطاره العقدي الأيديولوجي نفسه، في ترسيخ مفهوم الغَيْبة وإثبات حقيقة الإمام الغائب المنتظر، ولم تظهر حتى بدايات عصرنا الحديث دراسات تحاول ترسيم الإطار النظري لمشروع سياسي إسلامي في عصر الغَيْبة هذا..

ومع بدايات العصر الحديث وُلد عنصر جديد لا بدّ له من أن يترك أثره بقوة على منحى الفكر السياسي وطبيعته، تمثل هذا العنصر بالتحدِّي الغربي، سياسياً وثقافياً، فكانت الهيمنة الغربية سياسياً بُعداً جديداً في الواقع الإسلامي، حفزّ ذوي العقول المشرقة والأذهان المتفتحة صوب البحث عن سُبل الاستقلال السياسي من سيطرة غربية لا تدين بدين الإسلام، وهنا يتأتّى تحديها الثاني، أي التحدي الثقافي، فالثقافات الجديدة الوافدة مع المستعمر سوف تترك آثارها على شعوب ضعيفة مغلوبة على أمرها، فلا بدّ إذن من نهضة حقيقية تُجنِّب شعوبنا مخاطر الغزو الثقافي الذي انحدر مع الجيوش المستعمرة انحدار السيل.

من هُنا، بالفعل كانت الانطلاقة الجديدة، أواخر القرن التاسع عشر، الانطلاقة التي كانت تهدف أولاً إلى التحرر من الغزاة الأجانب،

ثم اكتشف روادها على الفور أنهم يصطدمون في دعوتهم هذه بحكام مستبدين من أبناء الشعوب الإسلامية نفسها، صاروا ممثلين للغزاة، نواباً عنهم في حكم الشعوب وقهرها، فبرز مبدأ محاربة الاستبداد، واحتل الموقع المتقدم باعتباره المقدمة الضرورية للاستقلال السياسي والثقافي.

ومبدأ محاربة الاستبداد، يُعد بحق، مبدءاً جديداً ومَعْلماً جديداً من معالم الفكر السياسي المطروح لدى فقهاء الإسلام؛ ذلك أن فقه الأحكام السلطانية والسياسات المدنية قد مكّن لاستبداد الخليفة والسلطان، ومنحه السلطة المطلقة على البلاد والعباد، باعتباره إمام الدين والدنيا، والذي امتلك الكثير من مبررات الاستبداد تحت وطأة فقه الخوف من الفتنة عند الخروج على السلطان مهما أظهر من الفجور، هذا الفقه الذي لم يقف عند الاستحسانات العقلية في حفظ وحدة الدولة والأمة وهيبتها بين الأمم، بل استعار الكثير من النصوص الدينية، وتدرَّع بها لحماية السلطة المطلقة للخليفة الفرد، والذي سوف يرسم بدوره مستقبل البلاد السياسي نظرياً وعملياً، من خلال طبيعة اختياره لمن سيخلفه في السلطة. حتى ترسخ الاستبداد في الذهنية الفقهية، بل والذهنية العامة، وأصبح هو الأصل في نظام الحكم. ولم يَنْجُ من هيمنة هذا الفهم حتى فقهاء متمردون مثل ابن تيمية، الذي اعتبر كل خروج على السلطان ـ الجائر ـ شراً عظيماً، ومفسدة كبيرة، ما يترتب عليها من الفساد أكبر مما يترتب عليها من الإصلاح.[1]

وإذا كان الفقه الشيعي في معزل عن المسرح السياسي العام، لمعارضته المبدئية للسياسة السلطانية في أدوارها المختلفة، فإنَّه قد

(1) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة ج2، ص241.

انغمس إلى نطاق غير ضيّق في الدائرة نفسها في ظلٍّ سلطنة انتصرت للمذهب الشيعي، لكنها لم تكن تختلف عن الدول السلطانية الأخرى، السابقة أو المعاصرة، أعني الدولة الصَّفوية، التي حظيت بتأييد ومناصرة وتبرير جملة من الفقهاء الذين عاصروها، بل لقد استمدت هذه الدولة منهم قوّة لم يحظ بها خصمها العثماني من جلّ فقهاء أهل السنّة في تلك الحقبة.

هذا الاستقراء هو الذي يدعونا إلى القول بأن «محاربة الاستبداد» مفردة جديدة دخلت الفقه السياسي الإسلامي، في بواكير نهضته الحديثة.

ظهر هذا المبدأ بشكل واضحٍ ومكثَّف في خطاب رائد النهضة الإسلامية الحديثة، السيد جمال الدين الأفغاني، الذي حمل على الاستبداد بقوّة، وجعل مقاومته شرطاً لازماً للتحرر من الهيمنة الغربية، سياسياً وثقافياً، وكان مشروعه لمقاومة الاستبداد هو فرض النظم الدستورية، التي تُقَيِّد الحاكم بدستور معلوم قد خضع لتصويت الشعب عليه.

والمسلك نفسه سلكه رواد النهضة المعاصرون للأفغاني؛ رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، على اختلافات في سعة الأطروحات وشمولها، وقد أخذت هذه الأطروحة أشمل صورها وأتمّها عند الكواكبي، لا سيما في كتابه المهم «طبائع الاستبداد» والذي انعكست تأثيراته بشكل واضح، بعد تأثيرات الأفغاني، على أطروحة الميرزا النائيني الواسعة في مواجهة الاستبداد، لاحقاً.

وقبل هذا كان للأفغاني تأثيره الواضح على الحركة الدستورية والمشروطة، والتي قادها زعماء دينيون إيرانيون كان للأفغاني معهم صلات ومكاتبات يستحثّهم فيها على هذا النمط من التحرك السياسي[1].

وقبل الدخول في توصيف بعض هذه المشاريع السياسية، لا بدّ من لفت النظر إلى التأثر بالتحدي الغربي، الذي شكّل هنا حافزاً مهماً لاعادة اكتشاف النَّظرية السياسية في الإسلام، أو بتعبير أقرب إلى الواقع: إعادة اكتشاف مبادئ إسلامية تقوم مقام المبادئ الغربية الزاحفة..

يقول خير الدين التونسي: إنَّ التمدُّن الأُوروبَّاوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلاّ إذا حذو حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق[2].

والأمر أكثر وضوحاً عند رفاعة الطهطاوي، الذي رأى: أنَّ مفاهيم فرنسية، مثل: الدستور، والجمهورية، والحرية، تقابلها في المجال الإسلامي قيم: العدل، والانصاف، والمساواة أو الشورى[3].

أما السيد رشيد رضا، فيكشف بصراحة أن بداية التفكير بالشورى في العصر الحديث لم تكن إلاّ بتأثير الفكر الغربي الوافد، فكانت إذن

---

(1) انظر: رسالته إلى الميرزا الشيرازي، في: أعيان الشيعة، ج4، ص213 ترجمة جمال الدين الأفغاني.

(2) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط1، تونس، 1284هـ، ص50. عن د. رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ط1، دار الكتاب العربي، 1418هـ ـ 1997م، ص284.

(3) رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز، ص 155 ـ 157، عن د. رضوان السيد، مصدر سابق، ص 283.

عملية إعادة اكتشاف تحت تأثير هذا الضغط، فيقول: لا تقل أيها المسلم إنَّ هذا الحكم ـ المقيّد بالشورى ـ أصل من أصول الدين، ونحن استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشر الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنَّه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام[1].

لا شك في أن أول أطروحة دستورية في العالم الإسلامي كانت مستفادة من التجربة الغربية بشكل مباشر، دون أن يخطر في بال صاحبها محاولة شرعنتها، من خلال مطابقتها مع أحكام الشريعة، تلك كانت أطروحة مدحت باشا، الصَّدر الأعظم العثماني، التي لم يجد السلطان عبد الحميد محيصاً من قبولها، لكنه قبل أن يُعلن عنها لجأ إلى استفتاء الفقهاء في جواز العمل بالدستور، فاختلف الفقهاء فريقان؛ مؤيد ومعارض، فأخذ السلطان برأي المؤيدين، لا لقناعته بذلك، وإنما لمعرفته بقوة مدحت باشا الذي تمكّن قبل أشهر من عزل السلطان عبد العزيز الذي وقف ضد هذا المشروع. أعلن السلطان عبد الحميد الدستور بعد فترة وجيزة من توليه السلطنة، وذلك في 1876م، لكنه ما إن تمكن من الحكم حتى عزل مدحت باشا ونفاه إلى الطائف، وألغى العمل بالدستور، وعطّل البرلمان بعد أحد عشر شهراً فقط من تشكيله عن طريق الانتخابات[2].

---

(1) وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص97؛ د. رضوان السيد، مصدر سابق، ص: 157، 262، يعود كلام رشيد رضا هذا إلى سنة 1907م.

(2) الدكتور علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية ـ عوامل النهوض والسقوط، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2004م، ص 434 ـ 437.

أما أهم الحركات الدستورية المبكرة التي قادها الفقهاء، فهي حركة «المشروطة» في إيران، والتي كان على رأسها أكابر الفقهاء الإيرانيين سواء منهم المقيمون في العراق ـ النجف، سامراء، كربلاء ـ أو في إيران، والتي انطلقت عام 1905م، وتمخضت في العام التالي عن قيام الدستور والمجلس النيابي (الشورى) الذي دخلته شخصيات عديدة من فقهاء الحركة الدستورية، أهمها: السيد حسن مدرّس.

ولكي تُرشَّد هذه الحركة، وتأخذ إطارها التنظيري الشرعي، كتب الميرزا حسين النائيني في عام 1909م كتابه الشهير «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» الذي أطّر الحياة الدستورية بأطر فقهية متينة، لأول مرّة في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام.

وبكلام واضح يكشف آية الله الطالقاني عن أن الحكم الدستوري لم يُكتشف من قبل فقهاء الإسلام ابتداءً من خلال السَّبر في مصادر الشريعة، وإنَّما استفادوه عن الأنظمة الغربية الحديثة، يقول الطالقاني: «لم تتبلور فكرة الحُكم الدستوري ـ المشروطة ـ في قُطر إسلامي، بل وفدت علينا من الخارج، فوجدها علماء الإسلام مفيدة، فتبنّوها، وتقدموا الصفوف الداعية إلى إقامتها، وأصدر بعضهم فتوى بوجوب تأييدها، كما تقدم آخرون صفوف الجهاد من أجلها، لكن فريقاً آخر من العلماء التزم موقف المعارضة، ولهذا فإنَّ أكثر المؤيدين لم يستطيعوا تحديد ما يريدون إثباته من وجهة النظر الدينية، كما أن المعارضين غير المُغرضين لم يكن لديهم ما يُقال بصورة واضحة»[1].

---

(1) مقدمة أبو الحسن الطالقاني على كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للنائيني، والكتاب مع مقدمته أدخلها توفيق السيف في كتابه، ضد الاستبداد، انظر فيه ص220. =

هذا بعد أن كتب يعترف بأن «رُؤية الإسلام الأصيلة والصافية ـ في النظام السياسي ـ بقيت محجوبة عنا وعن الغير، وما نجده في الكتب من كلام كثير حول الولاية الإسلامية لا يعدو في حقيقته المجادلات الكلامية والمماحكات المذهبية، لكننا لا نستطيع الخروج من هذه المجادلات الطويلة بشيء مفيد على مستوى النظرية القابلة للتطبيق، أو على مستوى خطة العمل التي يقترحها الإسلام للنظام السياسي»(1).

فعدم الوضوح هو الغالب حتى عند أنصار الحركة الدستورية والمجاهدين من أجلها، يقول الطالقاني: وفي بواكير الحركة الدستورية كان الهدف المعلن للعلماء والشعب منحصراً في تحديد سلطات الحكومة المستبدة وتحجيم صلاحياتها إلى الحد المعقول. أما الطرف الآخر للمعادلة، أي البديل الذي يطمحون إليه بعد إزالة الوضع الاستبدادي القائم، فقد كان غامضاً عند الأكثرية الساحقة من الناس، لقد انطلقت الحركة من بداية معروفة، لكن أحداً لم يفكر جيداً في تفصيلات الطريق حتى نهاياته؛ لذلك فإنَّ الغرباء عن الشعب هم الذين قطفوا ثمار التضحيات العظيمة، ومن المؤسف أن النتيجة التي انتهت إليها الحركة الدستورية لم تختلف عن معظم التجارب التي قامت في الشرق...»(2).

والذي يعنينا من كلام طالقاني، بدرجة أكبر، بعد هذا التوصيف الموضوعي، هو الشهادة العلمية لهذا الكتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»

= وأبو الحسن الطالقاني واحد من أبرز قادة الحركة الإسلامية في إيران، أصبح بعد الثورة عضواً في مجلس القيادة، وإماماً للجمعة في طهران، اغتاله المناوؤن للثورة بعد عام واحد من نجاحها سنة 1980م، 1399هـ.

(1) انظر: توفيق السيف، ضد الاستبداد ـ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، ص 218.

(2) المصدر نفسه، ص 227، 229.

الذي يُمثل: «رأي المؤلف، إضافة إلى عدد من أعاظم علماء تلك الفترة، مثل آية الله الملا محمدكاظم الخراساني، وآية الله ميرزا حسين خليل تهراني، وآية الله آقا شيخ عبد الله مازندراني»[1] وبالفعل فإن اثنين من هؤلاء الثلاثة قد وقّعا على هذا الكتاب توقيعاً فائق الأهمية. سنذكر خلاصته بعد استتمام الأهم من كلام طالقاني، الذي أدرك الثورة الإسلامية الإيرانية المعاصرة، وكان من أبرز قادتها، فهو يرى أن في استنتاجات النائيني تعبيراً سليماً عن مبادئ الشريعة في الحكومة.

فقد كشف هذا الكتاب ـ بحسب الطالقاني ـ عن الرأي النهائي والرفيع للإسلام، ولا سيما التشيع، في الدولة والسلطة، مع الأدلة والأسس[2].

أما الفقيهان اللذان وقّعا هذه الرسالة فهما: الملا محمد كاظم، الشهير بالآخوند الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، وقد كانا، إضافة إلى مؤلفها النائيني، من كبار فقهاء الشيعة ومراجع التقليد في عصرهم. ومن هنا، تأتي الأهمية العلمية لما تتضمنه الرسالة من مشروع.

يقول الآخوند الخراساني، بعد أن وصف هذه الرسالة بأنها «أجلّ من أن تُمجّد»: «وحَريٌّ أن تكون دراستها وتدريسها سبيلاً إلى إدراك أن أصول المشروطية ـ الدستورية ـ مُستمدة من الشريعة الحقّة»[3].

ويُؤيد الشيخ المازندراني وصف الآخوند هذه الرسالة بأنها «أجل

---

(1) المصدر نفسه، ص 232.

(2) المصدر نفسه، ص 233 ـ 234.

(3) المصدر نفسه، ص 237.

من أن تمجّد» ويضيف: «وهي كافية لتعزيز اعتقاد المسلمين وتصديقهم وجدانياً بما هو ثابت من أن جميع الأصول والمباني السياسية المستفادة والنابعة من دين الإسلام القويم كافية وفق ما يُؤمّل»[1].

ستمثل هذه الرسالة إذن مرحلة من مراحل الفكر السياسي في الإسلام، على مستوييه السُّني والشيعي، بناءً على موافقتها التامة لرسالة عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» التي كانت قد صدرت قبل نحو خمسة أعوام من تاريخ تحرير هذه الرسالة.

ولا بدّ من التأكيد، بناءً على كل ما تقدم، أن هذه المرحلة هي الأكثر نضجاً في الفكر السياسي الإسلامي حتى وقتها.

مبادئ الرسالة الدستورية

تضمّنت هذه الرسالة مبادئ مهمة، مدعّمة بأدلة عقلية وتاريخية ونقلية، تشكل بمجموعها الإطار النظري لنظام حكم دستوري، وأهم هذه المبادئ:

1 ـ إنَّ أصل قيام السلطة ضرورياً لنظام العالم.

2 ـ إنَّ حفظ شرف وقوام الأمة[2]، مرهون بكون السلطة الحاكمة فيها ممثلة لها، ونابعة منها.

3 ـ تتحدَّد الوظيفة الأساسية للسلطة في نقطتين:

الأولى: حفظ النظام الداخلي للبلاد، وتنمية المجتمع، وإقامة العدل، والحيلولة دون وقوع الظلم والمفاسد الاجتماعية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 237.

(2) يريد بقوام الأمة: هويتها، ووحدتها الوطنية.

والثانية: التحفّظ من تدخل الأجانب في أمور البلاد، وتهيئة القوة الدفاعية والاستعداد الحربي، وغير ذلك مما يلزم لصيانة الاستقلال[1].

هذه المبادئ حتى الآن مبادئ عامة، تشترك فيها سائر النظم السياسية. من هنا، يذهب إلى تقسيم السلطة في واقعها إلى صورتين: «تمليكية» و«ولايتيَّة» ولا توجد صورة ثالثة. وفي كلا الصورتين هناك صورتان للحكم: «حُكم الجور» و«حُكم العدل»[2]. وبعد شرح مفصل لطبيعة كل واحد من هذين اللونين والعوامل المساعدة على تحققه في المجتمع، يشرع بوضع «الضمانات»[3] التي تحول دون «تحوّل السلطة من كونها أمانة، إلى وسيلة للاستئثار والغصب، والحيلولة دون أي انحرافات شهوانية أو ميول من جهة الحاكم لاستعمال القوة المادية للدولة في القمع والاستبداد».

ويقرر بناءً على هذا:

4 ـ إن أرفع تلك الوسائل التي يُمكن تصورها، هي العصمة الذاتية في الحاكم، وهي من الأسس التي بنى مذهب الشيعة الإمامية على اعتبارها في صاحب الولاية السياسية.

لكن مع غياب المعصوم، والصعوبة البالغة في العثور على حاكم حكيم مستجمع للكمالات في ذاته، يأتي المبدأ الآخر الذي سيشكل محور النظام الدستوري.

---

(1) تنبيه الأمة، مصدر سابق، ص 246.

(2) المصدر نفسه، ص 247 ـ 254.

(3) المصدر نفسه، ص 254 وما بعدها.

5 ـ الدستور، هو أهم الضمانات الفعالة في جعل الحاكم أقرب إلى النموذج الأعلى، والدستور «هو أعلى القوانين، وأحكامه لازمة الإجراء على كل فرد في جهاز الدولة، بمن فيهم الحاكم» ويجب على الدستور «أن يُحدِّد صلاحيات الحاكم، ويعرّف حقوق الشعب وحرياته، والحقوق الخاصة بكل طبقة من طبقاته، باعتبارها موافقة لمقتضيات الدين».

6 ـ إنَّ الأساس في حفظ حدود السلطة هو الالتزام بأحكام الدستور.

7 ـ يستمد الدستور مشروعيته من عدم مخالفة أي بند من بنوده لأحكام الشريعة المقدسة، وتضمّنه جميع ما يلزم لحفظ مصالح البلاد والعباد.

وهذه نقطة مهمة للغاية في فهم طبيعة النُّظم السياسية في الإسلام، فهو لا يشترط أن تكون مواد الدستور مستقاة مباشرة من نصوص الشريعة وأحكامها، وإنما يشترط عدم مخالفتها لأحكام الشريعة، وهذا استيعاب متقدم للفقه السياسي، تميز به الخطاب السياسي الإسلامي في هذه المرحلة.

ومن ناحية أخرى فإنّ الدستور سوف لا يكتسب شرعيته من مجرد عدم مخالفة شيء من مبادئه لشيء من أحكام الشريعة، بل أيضاً من استيعابه ما يلزم لحفظ مصالح البلاد والعباد.

8 ـ مجلس الشورى الوطني، أو هيئة المراقبة والمحاسبة، هي الضمانة الثانية لمنع العودة إلى الاستبداد، ولهذا المجلس أحكامه، وهي:

أ ـ «يضم علماء البلاد وحكماءها، من المعروفين بالصلاح، والعارفين بأمور الدولة، ومقتضيات السياسة والقانون الدولي». فليس ثمّة أثر لاشتراط الفقاهة لوحدها.

ب ـ «يعتبر أعضاء هذه الهيئة مُمثلين للشعب، وقوته العملية، والمجمع الرسمي للهيئة هو مجلس الشورى الوطني».

جـ ـ يكون أعضاء هيئة الرقابة ومجلس الشورى مسؤولين أمام الشعب عن أعمالهم.

د ـ مشروعية مجلس الشورى:

تكمن المسألة الأساسية هنا في تأصيل هذا الاستنتاج، وقد حققه الشيخ النائيني على مستوى المدرستين الإسلاميتين: «فهي بناء على أصول أهل السنة والجماعة: تابعة لدليل ولاية أهل الحل والعقد، فهم يرون أنَّ رأي أهل الحل والعقد من الأمة ملزم واجب الاتباع. إنَّ انتخاب هذه الهيئة من جانب الشعب هو الذي يعطيها صفة أهل الحل والعقد، ولا نجد من ثمّ داعياً للبحث عن دليل آخر للمشروعية». سنجد لاحقاً أن هذا الاستدلال هو الذي سيعتمده فقهاء أهل سنة في إثبات مشروعية نظام الشورى.

وأما بناءً على أصول المذهب الجعفري، «فإنَّنا نعتبر أمور الولاية والنظام في عصر الغيبة من وظائف نوّاب الإمام، وهم الفقهاء المجتهدون. وعليه فإن وجود بعض الفقهاء العدول في المجلس، أو على أقل التقادير الفضلاء المأذون لهم من الفقيه العادل، ثم موافقة الفقهاء على صحة ونفاذ الآراء الصادرة عن مجلس الشورى، يعتبر كافياً لإسباغ المشروعية على المجلس».

وفي هذا النص نقاط جديدة، وجديرة بالإبراز، فهذه النظرية تؤمن، أولاً، بالولاية العامة للفقيه المجتهد، ولكنها، ثانياً، لا تشترط كونه ـ الفقيه المجتهد ـ على رأس السلطة، بل تكتفي بتأييده ومصادقته على مُقرَّراتها.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرين يتعلَّقان بتيك النقطتين؛ فالولاية العامة للفقيه، لم تكن كلمة إجماع عند فقهاء الإمامية في تلك المرحلة، ولا بعدها، ناهيك عما قبلها حيث كان الوعي السياسي دون هذا المستوى بكثير.. وأيضاً فإن من يقول بولاية الفقيه، يشترط رجوع الأمور الرئيسية في الدولة إليه، بل يعطيه الموقع الأعلى في السلطة، كما هو عند الإمام الخميني والسيد الصَّدر لاحقاً، مع وجود بعض الاختلافات في المبدء وفي مساحة الصلاحيات التي ستكون عند الإمام الخميني أعلى منها عند الصَّدر الذي ذهب إلى التوفيق بين ولاية الفقيه والشورى.

إنَّ المستفاد من نظرية النائيني، والموقّعة من أبرز مراجع عصره، هو إمكانية الفصل بين السُّلطتين؛ الدينية والسياسية، بشرط رجوع الأخيرة إلى الأولى، الأمر الذي تتوقف عليه شرعية السلطة السياسية التي لا يتزعمها الفقيه المجتهد العادل.

لكن الذي يقلل من قيمة هذا الاستنتاج أن أصحاب هذه النظرية، كانوا ينظرون إلى أحكام الضرورات، في حال عدم تمكن «نواب الإمام» من القيام بواجباتهم، إذ «مقام الولاية مُستلب من نوابه العامين، بحيث لا يستطيعون القيام بوظيفتهم، أو أنهم لا يقدرون على استرجاعها واستنقاذها من الغاصب» فالسلطة المفترضة هنا هي سلطة غاصبة، وإنَّما

وضعت هذه النظرية لتحديد سلطاتها، فبعد مناقشة منطقية وفقهية التَّكليف في هذه الأحوال ينتهي إلى تقرير «أنه لا مجال للتشكيك في وجوب تحويل السلطة الغاصبة من الصورة الأولى ـ التملّك ـ إلى الصورة الثانية ـ الولاية ـ عند توفر القدرة للمكلفين..

«فحقيقة التحويل والتبديل للسلطة الجائرة إذن، هي تحديد سلطة الجائر، وردعه عن ظلم الله والناس، وليس إزالة أحد مصاديق الظلم ووضع مصداق آخر محلّه».

ومع هذا فإنَّ، ثمّة إمكان لإسباغ الشرعية على سلطة الغاصب، وتحويلها إلى سلطة شرعية «إذا صدر به الإذن ممن له الولاية الشَّرعية، بل يمكن أن يكون إذن صاحب الولاية الشرعية سبيلاً إلى اخراجه من صفة الغصب، فلا يعود المتصدي غاصباً أو ظالماً لمقام الإمامة والولاية»[1].

وهنا تعود لتتجسَّد قضية إمكان الفصل بين السُّلطتين الدينية والسياسية، شريطة حصول الأخيرة على إذن الأُولى، صاحبة الحق الأصيل في الولاية.

ـ كما تتجلَّى النتيجة الأخرى فائقة الأهمية هنا، وهي إمكان التعامل من منطلقات الشريعة الإسلامية مع سلاطين الجور، إذا ما استجابوا لمطالب الأمة في إقامة دستور واضح، وإقامة الحياة النيابية. وهذا المبدأ هو الذي تبنَّته سائر الحركات الإسلامية المعاصرة واللاحقة، سنية وشيعية، على السواء. فلا محل فيه للحدّية الفاصلة بين حكم إسلامي صالح، وآخر طاغوتي فاسد لا يمكن إصلاحه.

(1) تنبيه الأمة...، مصدر سابق، ص 286.

9 ـ فقه «رأي الأكثرية»: **تُعطي هذه النظرية رأي الأكثرية مشروعيته، اعتماداً على قضيتين؛ الأولى: كونه لازماً للشورى. وقد ثبت سابقاً أنَّ إقامة مجلس شورى ضرورة لازمة للحؤول دون الاستبداد، فإذا ثبتت مشروعية الشورى، وهي كذلك، فإنَّ لازمها ثابت، ليس فيه كلام.**

والثانية: لقاعدة الأخذ بالتَّرجيحات عند التعارض؛ وقد جرى العقلاء على اعتبار تأييد الأكثرية لأحد الأطراف أقوى المرجحات النوعية، عندما يدور الخيار بين طرفين يتساويان في المبنى والدليل.. كما أن أخذ الطرف الذي يراه أكثرية العقلاء، أرجح من الأخذ بالشاذ من الآراء. وهو هنا أيضاً يستعين بالحديث، وبالسيرة النبوية وسيرة الإمام علي(ع)، التي كان الرجوع فيها إلى رأي الأكثرية حقيقة لا غبار عليها[1].

هكذا تتلخّص هذه النظرية المفصّلة، والتي أعطيناها هذا القدر من الاهتمام لأهميتها التاريخية الفائقة، إضافة إلى أهميتها العلمية الظاهرة، فهي أكمل مشروع تنظيري لنظام الحكم في الإسلام حتى وقتها، بل وبعد وقتها بزمن غير قليل.

وقفتان ـ وقبل مغادرتها نتوقَّف عند نُقطتين جديرتين بالتوقّف:

أولاهما: ملاحظة مهمة، ستأتي إشارة لاحقة لها، وهي تقارب الخطاب الإسلامي، السُّني ـ الشيعي، في المجال السياسي، وغياب النزعة الطائفية عند الإصلاحيين الذين يحملون هموم الأُمّة ويناضلون من أجل استقلالها وكرامتها وعلوّ مجدها، ففي خطاب هذا المجتهد الشيعي

(1) المصدر نفسه، ص 322 ـ 323.

الكبير نجد من الشواهد على هذه الظاهرة الشيء الكثير مما لا نجده عند الفقهاء التقليديين الذين يعيشون أهدافاً محدودة.

فهو أولاً يذكر «أهل السُّنة والجماعة» بهذا العنوان، ويكرّره في مواضع الحاجة، ولا يستخدم اصطلاح «أبناء العامّة» السائد لدى فقهاء الأنماط المحدودة.

ثم هو يذكر آراءهم بكل احترام، ويجعل منها مستنداً إلى تصحيح النتائج المستخلَصة وفق متبنياتهم، أيضاً، ليفتح باباً واسعة للتقارب الفعال بين الفريقين.

وهو ـ ثالثاً ـ يستعرض المواقف الإيجابية، ويركّز على الفقه السُّني الذي تحرّر من أطر الأحكام السلطانية القديمة، بل لا يشير إلى تلك الأحكام القديمة، فيقول في نص طويل نسبياً: «أما بناء على أصول أهل السنة الذين لا يعتبرون التنصيب الإلهي ولا العصمة في ولي الأمر، بل أقاموا الولاية على انعقاد بيعة أهل الحل والعقد لشخص معين، فإنَّ الولاية عندهم مشروطة بعدم تجاوز حدود ما أقرّه الكتاب المجيد والسنة المطهّرة، بل اعتبروا هذا الشرط لازماً في عقد البيعة، كما قالوا بأنَّ مخالفة الكتاب والسنة، أياً كان مقدارها، منافية لشروط البيعة والولاية، وهم متفقون على وجوب الحيلولة دون هذا التجاوز»[1].

ويذهب إلى أكثر من هذا حين يعتبر «تحويل السلطة الإسلامية من الولاية إلى الاستبداد قد جرى على يد معاوية بن أبي سفيان، الذي باستيلائه على السلطة انتهى عصر الخلافة الإسلامية، وأصبح النظام

---

(1) المصدر نفسه، ص 282.

الحاكم مِلكاً يتوارثه الأبناء بعد الآباء ضمن العائلة الواحدة»[1].

ولا يخفى تطابق هذه الرؤية مع الرؤية السنية لنظام الخلافة، والتي قامت على اعتبار أن الخلافة كانت ثلاثين عاماً، ثم أصبحت مُلكاً عضوضاً، على يد معاوية بن أبي سفيان.

بل ستجد عند النائيني ما هو أكثر من هذا أيضاً، حيث يُفرد في رسالته فقرة تحت عنوان «إطلالة على التاريخ» ليسوق ضمنها شواهد تاريخية على رقابة الأمة، ونظام الولاية التي تلتزم بمبدأ الرقابة هذا وتجتنب الاستبداد بألوانه، فتكون مادته مستوحاة من حياة عمر بن الخطاب أيام خلافته، في نماذج من سيرته تؤكد «فاعلية الحرية والمساواة» في «تجربة الأسلاف» قائلاً في النهاية: «ونستطيع الادعاء بأن الخليفة، شأنه شأن بقية الحضور، قد داخله السرور حينما سمع هذا الجواب[2]، لما ينطوي عليه من تأكيد على استقامة الأمة ووعيها بمضامين العلاقة بينها وبين الحاكم، وتمسكها بحقها الثابت في الرقابة على عمل الوالي ومحاسبته على سياسته، إنَّ سرور الطرفين هو تعبير عن إيمانهما بحقيقة أن استمرار حاكمية الإسلام مرهونة باستمرار الولاة في الالتزام بواجباتهم ومسؤوليتهم تجاه شعبهم»[3].

وأما النقطة الثانية: فهي الوعي الدقيق لظاهرة الاستبداد الديني ومخاطرها، وقد أفرد فقرة بعنوان «الاستبداد الديني ـ والاستبداد

---

(1) المصدر نفسه، ص 281.

(2) وهو قول أحدهم له: إذن لقوّمناك بالسيف، في القصة المشهورة، وقد أوردها النائيني هنا، بعد أن أورد القصة الشهيرة الأخرى في اعتراضهم على كسوته التامّة وجواب عمر على هذا الاعتراض.

(3) المصدر نفسه، ص 260 ـ 261.

السياسي»[1] مشيراً دون تصريح إلى سبق الكواكبي بهذا التقسيم، مؤكداً أنّ خطورة الاستبداد الديني أكبر بكثير من توأمها السياسي، وأن التخلص منه أشد صعوبة، مسلطاً الضوء على الارتباط الوثيق بين نوعي الاستبداد هذين، ثم يعود ليفرد للاستبداد الديني فقرة خاصة[2]، مؤكداً قساوته، «بل لعل علاجه من الممتنعات»! معرّفاً بأنَّ حقيقته: عبارة عن إلقاء عباءة الدين على الرغبات والإرادات الشخصية البحتة لبعض المتلبسين بزي العلماء، الذين استغلوا جهل الأمة بنفسها وجهلها بمقتضيات دينها، فأوهموها بأن ما يدعونها إليه هو الدين الحنيف الذي يجب اتباعه وطاعتهم فيه.. وقد علمت أنَّ هذه الطاعة والاتباع من مراتب الشرك بالله الواحد القهار...».

ثم يقسم أهل الاستبداد الديني إلى طائفتين، ليأتي معاوية أيضاً على رأس الطائفة الأولى التي كانت مزيتها أنها «تُمارس التحريف والتدجيل عن سابق علم وإصرار».

أما الطائفة الثانية؛ فيمثلها «أولئك العلماء الذين عرفوا مواقع الحق والباطل، لكنهم اختاروا اعتزال الميدان والسكوت عن كلمة الحق.. وخداع أغبياء الأمة بإظهار هذا الاعتزال وكأنّه من مصاديق الزهد في الدنيا».

وبعمل هاتين الفئتين: «تدليس عُبَّاد الدنيا من جهة، واعتزال المتنسكين وسكوتهم من الجهة الأخرى، فقد استحكم بناء الاستبداد في الأمة».

---

(1) المصدر نفسه، ص 268.

(2) المصدر نفسه، ص 344.

ثم يعود ثالثة إلى «الاستبداد الديني» في فقرة أخرى مستقلة من أجل وضع سُبل الوقاية منه ومعالجته، معبراً عنه بأنه «داهية الدَّواهي»[1].

الدستور في أولويات حركات إسلامية

كانت الحيلولة دون الاستبداد، بنوعيه ـ الديني والسياسي ـ وضمان تحقيق القدر الأكبر من العدالة والمساواة، وإضفاء الشرعية على نظام الحكم، قد مثَّلت الأهداف الأساسية لتلك النظرية المهمة، ومحاورها الكُبرى.. وقد تخلّص منها إلى إمكان العمل السياسي مع السلطان، بغض النظر عن الطريق الذي سلكه إلى السلطة، عن طريق فرض الدستور ومجلس الشورى.

هذه الأطروحة هي التي صبغت العمل السياسي الإسلامي بعد تلك المرحلة زمناً غير قصير، فقد قامت ثورة 1920م في العراق على الأساس نفسه، وقد شارك في قيادتها مراجع وزعماء دينيين وإسلاميون وطنيون ورؤساء عشائر، اختصروا أهدافهم بعد التحرر السياسي من الهيمنة البريطانية، بإقامة الدستور والمجلس النيابي، ولهذه المرحلة نصيب آخر من الكلام في موضع لاحق.

وحركة الإخوان المسلمين في مصر، رغم تبنّيها مبدأ إقامة الدولة الإسلامية التي يكون فيها الحكم المطلق للشريعة، قد عملت على هذا الصعيد كثيراً، ولعلّ أبرز ما يشهد لعملهم بهذا الاتجاه هو قيادتهم التظاهرات الشعبية الكبيرة في آذار 1954م، ضد القرار الذي أصدره جمال عبد الناصر بعزل محمد نجيب عن جميع مناصبه، إثر إعلان

(1) المصدر نفسه، ص 358.

الأخير عن استجابته لمطالب الشعب بإقامة مجلس نيابي تُحكم البلاد عن طريقه، فانطلقت في القاهرة تظاهرات عظيمة طوّقت قصر عابدين الذي كان فيه عبد الناصر، وهي تطالب بعودة محمد نجيب وإمضاء العمل من أجل الحياة البرلمانية، ولم تنتهِ إلا برضوخ عبد الناصر لهذين المطلبين، وإن كان قد عاد ليلتف عليهما بدهائه السياسي سريعاً[1].

الشُّورى في إطارها النظري

الدعوة إلى اعتماد الشورى في نظام الحكم اشترك فيها الفكر السياسي الشيعي والسُّني معاً، لكنها في الإطار الشيعي الذي وضعته نظرية النائيني، والذي يتفق مع كل نظرية تقوم على اعتماد مبدأ «ولاية الفقيه» تتحدد ـ الشورى ـ بمجلس الشورى وهيئات المراقبة، أما في الإطار السني فتبلغ ذروتها في انتخاب رأس السلطة نفسه، مع ما تحتفظ به من دور على الأصعدة الأخرى.

ولقد اتخذت هذه النظرية صياغتها المتكاملة على يد فقيه سُنِّي كبير، هو شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، الذي أفرد لها حقلاً خاصاً في كتابه «من توجيهات الإسلام»[2].

أثبت في البدء ضرورة قيام الدولة المستقلة في الإسلام، ثم جعل الشورى أساساً لنظام الحكم، وقد حقق فيها نتائج بالغة الأهمية في الفكر السياسي، أهمها المبادئ التي ستقوم عليها نظرية الشورى بأسرها، وهي:

---

(1) أُنظر: «الإخوان المسلمون يقودون تظاهرات الحرية في آذار/مارس 1954»، مجلة الدعوة ـ العدد 83، ص 40 ـ 41.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام ـ دار القلم، دون تاريخ، ص 538 ـ 569.

1 ـ السيادة لله؛ وهو مبدأ تلتقي عليه كافة الأطروحات السياسية في الإسلام.

2 ـ الأمة مُستخلفة، وحق السيادة لها بالتبعية؛ إذ الأصل أنّ السيادة المطلقة لله تعالى، فهو تعالى «جعل الحكم حقاً له في الأصل، وللأمة المستخلفة بطريق التبعية».

وتحديد هذا المبدأ هو الذي يحسم الأمر، فإذا كانت السيادة للأمة المستخلفة من قبل الله تعالى، فهي التي تختار من سيكون حاكماً عليها في كل حين، وتراقبه بالأدوات المشروعة، وتعزله إذا ما اقتضى الأمر[1].

3 ـ الخليفة وكيل عن الأمة، فقد جعل الإسلام «الحكم حقاً للأمة التي استخلفها في الأرض واستعمرها فيها، ومنحها وصف السيادة عن هذا الطريق على كل فرد منها، ولو كان حاكماً»[2].

ومن هنا، فإنَّ «من حق هذه الأمة المكلّفة أن تختار من يُباشر سلطتها نيابة عنها، فرداً أو جماعة، ما دامت لا تستطيع مجتمعة مباشرة تكاليفها، اختياراً يقوم على الرضا وتوخّي المصلحة، دون قهر ولا خديعة».

والحاكم هنا وكيل «يخضع لما يخضع له الوكيل في سائر العقود، من رقابة الأصيل الذي يحدد له كل تصرفاته»[3]. فالحكومة هي عملية

(1) المصدر نفسه، ص 560 ـ 561.

(2) المصدر نفسه، ص 561.

(3) المصدر نفسه، ص 558.

«تعاقد بين الأمة وحاكمها ـ الخليفة ـ يتمثل في البيعة على كتاب الله وسُنَّة رسوله وصالح المؤمنين، وتعهده هو بالتزام ذلك، فإذا أخلّ بالعقد انخلع من الحكم، أو خلعته الأمة ولو بالقوة»[1].

هنا تتجلَّى سيادة الأمة بشكل واضح، وهنا أيضاً يُصبح تمرُّد الأمة وخروجها على السلطان الجائر أو الفاسق أمراً مشروعاً، بل لازماً عليها، أداء لمسؤوليتها في الاستخلاف؛ فمن آية ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2] «ينشأ التضامن الجماعي بين الأمة، وتنشأ مسؤولية الجماعة عن أمورها كافة، وتتحمَّل من تبعة فساد أمرها مثل ما يتحمله الحاكم الذي جرى الفساد على يديه، إن لم تكن مسؤوليتها أكبر وأخطر»[3].

ويُعزز هذا المبدأ المهم في موضع آخر، وهو يُلخص المبادئ الإسلامية للحكم، فيقول في المبدأ السابع: «عزل الأمة للخليفة، إن جار وظلم وظهر غَشمه ولم يَرْعَوِ لناصح أو زاجر، فإن رفض العزل عزلته بالقوّة، ولو أدى ذلك إلى نصب الحرب وشهر السلاح في وجهه، إذا رأت الأمة ذلك في صالحها»[4].

وهذه نقلة مهمة في الفقه السياسي السُّني، تخطّت ما رسمته كتب «الأحكام السلطانية» وشقيقاتها، والتي أدانها الشيخ شلتوت نفسه هنا

---

(1) المصدر نفسه، ص 558.

(2) سورة التوبة، الآية: 71.

(3) محمود شلتوت، مصدر سابق، ص 563.

(4) المصدر نفسه، ص 568.

بقوله: «نجد الفرق واضحاً بينها وبين النظام المثالي الذي تقرّره مبادئ الإسلام العامّة»[1].

وفي تقرير مبدأ «الحاكم وكيل» يستند شلتوت إلى الإجماع، فيقول: «ويتفق الفقهاء على أن خليفة المسلمين هو مجرّد وكيل عن الأمة، يخضع لسلطان موكّله في جميع أُموره»[2].

يُعزز هذا الإجماع، إجماع آخر على «أن موظفي الدولة الذين يعيّنهم الخليفة أو يعزلهم، لا يعملون بولايته، ولا ينعزلون بعزله، باعتباره الشخصي، وإنما بولاية الأمة وعزل الأمة التي وكّلته في التولية والعزل.. ولهذا إذا عزل الخليفة، لا ينعزل ولاته وقضاته».

ومن هنا أيضاً «نفهم لماذا كان القضاة في صدر الإسلام يحكمون على الخلفاء الذين ولّوهم القضاء، ويسوّون بينهم وبين خصومهم في مجالس القضاء، وينفّذون عليهم أحكام الله.. لأن هؤلاء القضاة يفهمون أن الخليفة الذي يحاكمونه إنما ولاّهم بسلطان الأمة، فهم قُضاتها لا قُضاته».

وهذا ما يتَّجه إليه جمهور الفقهاء السُّنة المعاصرين، فقد كانت كلمتهم واحدة في إسناد السيادة في دولة الإسلام إلى الأمة، وأن الحاكم يستمد سلطانه من الأمة، فهي التي تختاره لهذا المقام، وينفون شرعية الأنظمة الثيوقراطية، وبالتحديد نظرية «الحق الإلهي» ويرون أن الذين يقولون بهذه النظرية إنَّما «يغفلون ما قرّرته أحكام الشريعة الإسلامية

---

(1) المصدر نفسه، ص 551.

(2) المصدر نفسه، ص 564.

ومبادئها من حقوق للأمة الإسلامية في اختيار الخليفة عن طريق البيعة، وحقها في مراقبته هو وولاته وعماله، وحقها في محاسبته ومراجعته، بل وإعلان التمرد عليه إذا ما أمر بمعصية من المعاصي، لأنه لا طاعة لمخلوق بمعصية الخالق»[1].

4 ـ الشورى أساس الحكم: بناءً على أدلة الشورى في القرآن الكريم والسيرة النبوية، يُستنتج ببساطة أن الإسلام «قرَّر أن يكون الحكم شورى بين المسلمين، وأُمر الرسول المعصوم أن يشاور المسلمين في أمرهم، وهو بالطبع لا يشاورهم في ما هو من شأن الوحي والتشريع، بل في غيره.

وأهم أمر للمسلمين (مما لا دخل للوحي فيه) هو أمر الحكم، وهو موضع الشورى بينهم، لا يستبد به الحاكم ولو كان رسولاً معصوماً»[2].

والاستناد هنا إلى إجماع فقهاء أهل السُّنة ميسور للغاية، وقد تكفلت به دراسات حديثة عديدة، وهنا خلاصة سريعة لهذه الآراء:

ـ **في الفقه الحنفي**: يقول الطاهر بن عاشور: ومجموع كلامَي الجصاص (ت 370هـ) ـ حول آيتي الشورى ـ يدل على أن مذهب أبي حنيفة وُجوبها.

ـ **في الفقه المالكي**: يقول ابن خويز منداد المالكي (ت 390هـ): «واجب على الولاة مشاورة العلماء في ما لا يعلمون، وفي ما أشكل

(1) د. سمير عالية، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1408هـ ـ 1988م، الصفحات 26، 27، 29، 74 ـ 75.

(2) م. ن، ص 561 ـ 562.

عليهم في أمور الدين، ووجوه الجيش في ما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس في ما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتّاب والوزراء والعمال في ما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها».

وهذا نص بالغ الأهمية بالنظر إلى سبقه التاريخي، فهو يرسم صورة لمجلس شورى قائم على أساس الخبرة والتخصص، وهو ما تعتمده سائر النظم الحديثة كضرورة من ضرورات القيادة والبناء.

وفي نص متقدم أيضاً يُقابل ابن عبد البر القرطبي المالكي (ت 463هـ) بين الشورى وبين الاستبداد، فيقول: «الشورى محمودة عند عامة العلماء، ولا أعلم أحداً رضي الاستبداد إلاّ رجل مفتون، مخادع لمن يطلب عنده فائدة، أو رجل فاتك يحاول حَين الغفلة، وكلا الرجلين فاسق».

ويقول ابن عطية المالكي (ت 546هـ): إن الشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه». وهو نص واضح على سيادة الأمة على نفسها، التي منحها الله إيّاها بالاستخلاف، يتضمّن أيضاً التصريح بالإجماع عليه.

- **وفي الفقه الشافعي**: قال النووي (ت 676هـ): «والصحيح عندهم - الشافعية - وجوبها، وهو المختار، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققو الأصول أن الأمر للوجوب» ثم قال عند هذه الآية في موضع آخر، في بيان لزوم الشورى: «ويُغني ذلك عن كل شيء، فإنّه إذا أمر الله بها النبيّ نصاً جلياً مع أنه أكمل الخلق، فما الظنّ بغيره؟».

وفي الفقه الحنبلي: يقول ابن تيمية: «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيّه»[1].

شكل الشورى: يرى الشيخ شلتوت أن شكل الشورى ومداها «قد تُرِكَ للأمة، تُشكّله حسب ما يُرى من مصلحتها في كل مكان وزمان».

«فالمبدأ ثابت، دائم، ولا رأي لأحد فيه، ولا تملك الأمة تَغييره؛ لأنه تشريع دائم. والشكل متغير متطور، للأمة الرأي في تغييره وتطويره برأي ذوي العلم والخبرة من بنيها، وهم أولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها»[2].

نظريّة ولاية الفقيه: هي من خصوصيات الفقه السياسي الشيعي، لا سيما الحديث والمعاصر منه، وقد تبناها عدد مهم من الفقهاء على اختلافات في تفاصيل تتَّصل بمساحة ولاية الفقيه وصلاحياته الشرعية التي يمتلكها بالأصالة في عصر الغيبة. وقد رأينا كيف أقام الشيخ النائيني نظريته على أساسها، غير أنَّ هذه النظرية أخذت أوضح أشكالها وأتمها عندما تبنَّاها الإمام الخميني ورسم أبعادها، والنظام السياسي القائم مع هذا المبدأ عنده يتلخص بالنقاط الآتية:

1 ـ إنَّ وجود الحكومة في المجتمع أمر ضروري.

2 ـ ليس لأحد من نفسه حق الولاية على الآخرين، وإنما تحتاج الولاية إلى منشأ مشروعية.

---

(1) راجع في هذا كله: د. محمد عبد القادر أبو فارس، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، دار الفرقان، ط 1 ـ 1408هـ ـ 1988م، ص 20 ـ 25.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص: 562.

3 ـ الولاية بالأصالة هي حق الله، ولا يملك هذا الحق أحد بدون إذنه، ومن ثمّ فإنَّ مشروعية الحكومة لا تكون إلاّ بإذن شرعي من جانب الله فقط، والحكومة التي تفتقد للأذن الشرعي هي حكومة غير مشروعة، وطاغوتية.

4 ـ أعطى الله الولاية للأنبياء(ع) ابتداءً، وبالأخص لنبيّنا محمد(ص).

5 ـ نُصب الإمام علي(ع) للولاية والخلافة من قبل الله، وبإخبار من رسول الله(ص).. وكان للأئمّة المعصومين بعد الإمام أمير المؤمنين الولاية واحداً بعد آخر، وصاحب الولاية العُظمى اليوم هو الإمام صاحب الزمان (ع).

6 ـ لقد فُوّضت الولاية على المجتمع البشري في عصر غيبة الإمام المهدي للفقهاء العدول من قبل الشارع المقدس.. واستدل عليها بأدلة عقلية وأخرى نقلية، وأخرى مُلفَّقة بين العقل والنقل.

7 ـ يجب على الفقهاء العدول النهوض والمبادرة لتأسيس الحكومة الإسلامية، وعلى الأمة وجوب نصرتهم واتباعهم.

8 ـ إذا نجح أحد الفقهاء العدول بتأسيس الحكومة الإسلامية وأضحى مبسوط اليد، وجب على بقيَّة الفقهاء اتباعه.

9 ـ الفقيه العادل الذي تعود إليه الولاية في عصر الغيبة، هو نائب الإمام المهدي، وله في أمر الحكومة جميع ما للنبي والأئمّة من اختيارات.

10 ـ لا تنحصر ولاية الفقيه بالأحكام الأولية والثانوية وحسب، بل تتقدم على جميع الأحكام الإلهية الفرعية.

11 ـ تكون ولاية الفقيه ـ المشار إليه في النقاط السابقة ـ ولاية: دائمة، مطلقة، متمركزة، غير قابلة للتفكيك.

12 ـ الولي الفقيه هو منشأ مشروعية النظام، فكل المؤسسات الحكومية والدستورية والقوانين العادية تصير مشروعة بإمضائه.

13 ـ الولي الفقيه مسؤول أمام الله فقط.

14 ـ شأن مجلس الخبراء ـ الذي ينتخب الولي الفقيه ـ الكشف فقط عن النصب الإلهي، أو عن العزل الإلهي في حال تخلّف الشروط، وإلاّ فمجلس الخبراء نفسه مولّى عليه من قبل ولي الأمر.

15 ـ يكون رأي الشعب هو الميزان في المجالات التي يقدّر فيها الولي الفقيه وجود مصلحة للنظام[1].

والفروق بين هذه النظرية وبين نظرية الشورى فروق جوهرية واضحة، فالأمة بحسب نظرية الشورى هي التي تمنح الحاكم، فقيهاً كان أو غيره، مشروعية حكمه ومشروعية مؤسساته وولاته وقضاته، وهي التي تسحب عنه المشروعية، فيما الأمر هنا معكوس تماماً، فحق السيادة الذي كان للأمة بالتبعية، هو هنا للفقيه العادل نيابة عن الإمام المعصوم.. وعلى هذا تتفرع سائر الفروقات الأخرى.

بل إنَّ الفرق بين هذه النظرية وبين نظرية الشيخ النائيني واضح هو الآخر وكبير، فقد ركَّز النائيني على خطر الاستبداد الديني، وجعل

(1) هذه النقاط مقتبسة من: كتاب البيع، وكتاب الحكومة الإسلامية، للإمام الخميني، أُنظر: محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية ـ العدد السادس 1419 ـ 1998 ـ ص 70 ـ 73.

الضمانة من عدم وقوعه موقوفة على مجلس الشورى وهيئات المراقبة والمحاسبة، الأمر الذي يُوحي بصلاحية هذه الهيئات بمراقبة الفقيه ومحاسبته، أي بكون الفقيه مسؤولاً أمامها أيضاً، وليس أمام الله فقط. . فيما كانت الضمانة الوحيدة التي يطرحها آية الله الخميني للحؤول دون الاستبداد ضمانة مبدئية يراها متضمّنة في شرط العدالة، إذ «بالاستناد إلى فقاهة الولي وعدالته لا يتسنّى للاستبداد والدكتاتورية أن ينفذا في النظام المشيّد على أساس ولاية الفقيه المطلقة»[1].

ولم يكن هذا الشرط كافياً عند النائيني ضمانة من وقوع الاستبداد. ومن هنا تأخذ الشورى ورأي الشعب دوراً أكبر وأثراً أعمق عند النائيني، منها عند السيد الخميني. . ويبقى الفارق الموضوعي بين الأطروحتين يفرض نفسه، فبينما كان النائيني يعالج حكومة الضرورة، أو الحكومة الكائنة في عصره، كان السيد الخميني يؤسس للحكومة كما ينبغي أن تكون.

ولا شك في أنَّ هناك رؤى أخرى ضمن إطار «ولاية الفقيه» تفترق عن هذه الأطروحة في مدى صلاحيات الولي الفقيه إزاء أحكام الشريعة، فهي تُحدِّد أحكامه «الأحكام السُّلطانية» الصادرة عنه، في بُعدين:

الأول: تنفيذ الأحكام الشرعية.

والثاني: ترجيح بعض الأحكام الشرعية على بعضها الآخر في حال تزاحم الأحكام والحقوق، وعليه فلا يمكن رفع اليد عن الأحكام الشرعية بالأحكام السلطانية أبداً[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

رأي ثالث في ولاية الفيقه: يُناقش السيد الشهيد محمد محمد صادق الصَّدر أدلة ولاية الفقيه النقلية، مناقشة مفصلة، سنداً ودلالةً، حتى ينتهي منها إلى صلاحية حديث واحد للاستدلال على هذا المبدأ، وهو الحديث المشهور بـ «مقبولة عمر بن حنظلة» وهو أهم الأدلة النقلية عند أنصار ولاية الفقيه كافة. .

فهو يتبنى مبدأ «ولاية الفقيه» بناءً على هذا الدليل النقلي، ويرى أنه كافياً للدلالة، إذ «الثابت بهذه الرواية تسلّط الفقيه شرعاً، كسلطة الحاكم العُرفي، وهو معنى الولاية العامة»[1].

ثم يرى ثبوتها بمقدار ما دلّ عليه هذا الدَّليل[2].

فالولاية عنده مقيّدة إذن «في حدود الدَّليل الشرعي من ناحية، وتشخيص المصلحة العامة من ناحية أُخرى»[3].

فالأمر عنده «ليس دائراً بين أن يكون الفقيه ولياً عاماً كالإمام المعصوم تماماً، أو أن لا يكون ولياً عاماً على الإطلاق.

«إنَّ الفقيه ليس كالمعصوم. ولم يدل الدليل على ذلك، فإنَّ الدليل لم يكن عندنا إلاّ مقبولة عمر بن حنظلة، وهي لم تدل على هذا المقدار الواسع لنلتزم به، فإنَّ الإمام (ع) لم يقل: إنِّي جعلت للفقيه صلاحيات مثل صلاحياتي، وإن حُجية فعله وقوله كالتي عندي، ولم يقل إني جعلته

---

(1) محمد الصدر، مسائل وردود، كاظم الجابري، ولاية الفقيه في فكر الصدر الثاني ـ بحث في كتاب رجل الفكر والميدان، ج3، ص8.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص3.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص11.

أولى بالناس من أنفسهم ـ في أنفسهم وأموالهم ـ وإنما قال فقط: فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[1].

وأهم من هذه المقارنات كلها ما سيظهر من فروق جوهرية أيضاً ستمنح الشورى ورأي الأمة دوراً أهم وأعمق، والتي أسس لها الشهيد محمد باقر الصَّدر.

---

(1) محمد الصدر، ما وراء الفقه، ج9، ص67.

الفصل الثاني

النَّظرية السياسية عند الصَّدر وتطوُّرها

القسم الأول

المرحلة وأثرها في تكوين النَّظرية

مدخل

لا بدّ لأيّ نهضة فكرية أو سياسية، في أي مجتمع، من أن يكون لها عواملها التاريخية التي أسهمت في صناعتها، ذلك أن الظاهرة، أي ظاهرة كانت، لا يمكن أن تكون منفصلة عن عوامل الزمان والمكان.

كان هناك، في المرحلة التي عاشها الصَّدر، رُشد مُتنام في الوعي الديني، ساعدت على إذكائه تحديات خارجية كبيرة، فقد وجد الإسلاميون أنفسهم مرغمين على تقديم حلول وإجابات الإسلام على مشكلات العصر، لا من خلال الفتاوى المستحدثة التي لا تعالج إلاّ مشكلات فردية وعلى نطاق محدود، بل كان عليهم أن يقدموا للعالم الإسلامي بالدرجة الأولى أطروحات الإسلام المتكاملة، بديلاً عصرياً عن أطروحات الرأسمالية والماركسية والاشتراكية والقومية. وهذا هو

الذي يفسر سر النجاح المنقطع النظير الذي حظي به كتاب (عبد القادر عودة) في التشريع الجنائي الإسلامي، لقد كان هذا الكتاب من نتائج الحقبة الصَّدرية نفسها، لكن في مصر، وقد أُعدم صاحبه على يد جمال عبد الناصر الذي كان يقود توجهاً عروبياً قومياً اشتراكياً.

في العراق، وفي الحقبة ذاتها ابتدأ الخطاب الفكري الإسلامي خطواته النوعية الأولى في افتتاحيات (مجلة الأضواء) التي كان يكتبها الفقيه الشاب المبدع والموهوب، محمد باقر الصَّدر، الذي كان في تلك الأثناء يُعدُّ لأهم مشروع فكري إسلامي يقارع النظريتين اللتين تحكمان العالم بأسره، الرأسمالية والاشتراكية، في جذورهما الفكرية ومتبنياتهما المعرفية وهيكليتهما النظرية، في كتابه (فلسفتنا)، ثم في جوانبها التطبيقية ودعائمها الرئيسية في كتابه (اقتصادنا)، فذاع صيت الكتابين للأمر نفسه، أعني الحاجة الماسة إسلامياً إلى هذا الخطاب الجديد..

كان تنامي هذا الخطاب الجديد، مصداقاً ميدانياً على قدرة الإسلاميين على إعادة إنتاج الذات، في عملية تعاطي مع مُعطيات الواقع داخل إطار الشريعة التي ستنظم عملية الإنتاج والنمو الذاتي والعلاقة مع الواقع ومعطياته، لتكون معالم لتسديد خطوات المسيرة، بدلاً من أن تكون قيوداً عليها من خلال رؤى غارقة في التقليدية على مستوى مناهج التفكير، كان عالمنا الإسلامي قد مُني بها طويلاً.

وُلد الخطاب الفكري الجديد وهو يحمل مقومات حياته وقدرته على النمو والبقاء، بديلاً عن الخطاب التقليدي الذي يُولد ميتاً.

فلم يكن هذا الخطاب قادراً على منازلة النظريات المعاصرة وتقديم

البديل الإسلامي المعاصر لو لم يتحرر من أطر كانت حاكمة على طرق التفكير، باحثاً عن أدوات جديدة في التعامل مع المعقول ومع المنقول، وفي التعاطي مع الواقع الذي كان مُستبعداً تماماً طيلة قرون التخلف والنُّكوص الفكري في عالمنا الإسلامي.

لقد استطاع الكثير من أعلام هذه المرحلة تجاوز حالة اللاَّتاريخية في التعامل مع التراث البشري الإسلامي، ولعلّ ضعف الخطاب السلفي في العراق في هذه الحقبة مع تصاعد المدّ الإسلامي هو خير شاهد ميداني على هذه الحقيقة.

صحيح أنَّ السَّهم الأوفر في هذا النتاج الفكري الجبار كان لرجل واحد، عبقري، هو السيد محمد باقر الصَّدر، إلاّ أن هذا لم يشكل أدنى سلبية في الخطاب نفسه، فقد كانت هناك إسهامات أخرى جادَّة تكاملية على الميادين المتعددة، تدل هذه الإسهامات على ارتفاع مستوى الخطاب الفكري الجديد ليطبع ثقافة حقبة تاريخية بطابعه.. ومن أمثلة هذا الخطاب الأخرى: البناء التأسيسي على مستوى (فلسفة التاريخ) عند عماد الدين خليل.

لقد طبع هذا النوع من النتاج الفكري تلك الحقبة بكاملها بطابعه، وما يزال يمثل اللون الطاغي فيها.

إذاً، الإبداع والابتكار كان ميزة كبيرة ميّزت خطابنا الفكري الإسلامي في العراق في النصف الثاني من القرن العشرين.

وكان يُوازي حركة الإبداع والابتكار هذه حركة تجديد شاملة على مستوى العلوم والمعارف الإسلامية. فتأسست أكاديميات إسلامية

أحدثت نقلة نوعية في مناهج البحث، فوجد من خلالها تراثنا الإسلامي طريقه إلى الحياة المعاصرة، ووجدت الحياة المعاصرة من خلالها أيضاً طريقها إلى الأصالة.

لقد أصبح فقه المجتمع فقهاً جديداً يتجاوز الفقه الفردي التقليدي، لقد امتلكنا إذاً أدواتنا التي نتعامل من خلالها مع الذات نقداً وتمحيصاً واستثارة واستنباطاً واستجلاءً.

صحيح أن نظرية الصَّدر في الفقه الاجتماعي لم تكتسح الساحة الفقهية التقليدية، لكنها أوجدت لنفسها في هذا الوسط موقعاً قوياً ستنهض منه على أثر أيّ عملية تثوير واستثمار وإحياء جادة. وهي اليوم تشق طريقها ولو ببطء بعد أن أصبح الفقه المقاصدي يقرع الأبواب علينا من هنا وهناك.

هناك أيضاً ظاهرة كبيرة ميّزت خطابنا الفكري في هذه المرحلة، كبيرة الأهمية، أسَّس لها رُواد المرحلة هذه، وهي بانتظار المزيد من التفعيل العلمي البناء، لقد استطاع الخطاب الفكري في هذه المرحلة أن يتجاوز القطيعة الفكرية بين التراثين السُّني والشيعي، تلك القطيعة التي رُسِّخت في الأذهان كواحدة من الثوابت، استطاع الفكر الإسلامي الناهض أن يزحزحها، ليتجاوز أحادية الرؤية في تفسير النص الديني كسبيل وحيد لتقديم البديل النظري الإسلامي المتكامل في جوانب الحياة المختلفة.

والملاحظ أن الفكر الحركي كان الأقدر على تجاوز تلك العقبة واقتحام أسوارها، فقد كانت رؤية الإخوان المسلمين واضحة في هذه

المواضيع، وقد نقلها إلى المستوى الفقهي في العراق عبد الكريم زيدان، أحد كبار الإخوان، وهو فقيه أيضاً، عندما قرّر في كتابه (المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي) أن الفقه الجعفري واحد من مصادر التراث الفقهي والعملي أسوة بالمدارس الفقهية الأخرى المعتمدة عند أهل السنة.

وعملياً تجاوز محمد باقر الصَّدر، هذه القطيعة في خطابه السياسي والنهضوي أولاً. وإلى حدٍّ ما في مشروعه الكبير في ترسيم المذهب الاقتصادي الإسلامي عندما وضع التراث الفقهي الإسلامي كله على مستوى واحد تقريبا من المرجعية.

كانت هذه قراءة إجمالية سريعة في الحقبة الصَّدريّة، لعلّها توفّر إطلالة مهمة على قراءة المشروع السياسي.

البدايات السياسية:

منذ الثانية والعشرين من عمره تبنَّى السيد الصَّدر التأسيس لمشروع سياسيٍّ يهدف إلى إقامة الدولة التي ترتكز على أساس الإسلام في العراق.

في أجواء معقَّدة يسير هذا المشروع حين يتزعَّمه مجتهد له موقعه الديني والعلمي، معاكساً لاتّجاه تيَّارين لا يشبه أحدهما الآخر. يمثِّل الأول: التصوُّر الراسخ في الذهنية العامَّة في الوسط الحوزوي في السلبية المطلقة تجاه العمل السياسي، من جهة، وتجاه التفكير بإقامة حكومة إسلامية، من جهة أُخرى. فالذي ينتمي إلى حزب إسلامي، محكوم عليه «بالانحراف عن خطِّ الإسلام الصحيح، وبالارتباط بالاستعمار

الكافر«! والحُكم نفسه صادر سلفاً، بدرجة أكبر بحقِّ «من يدَّعي ضرورة إقامة الحكم الإسلامي»[1].

هذا التصوُّر الذي استطاعت الحوزة العلمية اقتحامه بعد الحرب العالمية الأُولى، ومنذ سنة 1917م في تأسيس «جمعية النهضة الإسلامية» برئاسة السيد محمَّد بحر العلوم والشيخ محمَّد جواد الجزائري، ثُمَّ المواجهة المباشرة مع الإنجليز (1918م)، ثُمَّ ثورة النجف على الإنجليز (1918م) بتبنِّي صريح من جمعية النهضة الإسلامية، ثُمَّ تأسيس «الحزب النَّجفي السرِّي» سنة 1918م برئاسة جملة من علماء الدين، منهم: الشيخ عبدالكريم الجزائري، والشيخ محمَّد جواد الجزائري، والشيخ جواد الجواهري، والذي حظي بتأييد المرجع الديني الميرزا محمَّد تقي الشيرازي، وتأسيس «الجمعية الإسلامية» في كربلاء في السَّنة نفسها، برئاسة الشيخ محمَّد رضا نجل الميرزا الشيرازي، وكان من أعضائها البارزين السيد هبة الدين الشهرستاني، ثُمَّ تأسيس «جمعية حَرس الاستقلال» في شباط 1919م، والتي ضمَّت الشيخ محمَّد باقر الشبيبي، والسيد محمَّد الصَّدر، وشخصيات كبيرة أُخرى من أهل السُّنة بينها: العالم الديني يوسف السويدي، والدكتور سامي شوكت.

هذا الوعي الديني والسياسي الذي تتوَّج في ثورة العشرين الخالدة (30 حزيران 1920م) أُصيب بعد سنتين من هذه الثورة الشعبية الكبرى بنكسة كبيرة على يد عبدالمحسن السعدون، الذي تولَّى الوزارة في

---

(1) حسن شبَّر، العمل الحزبي في العراق، دار التراث العربي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1989م، الصفحات 36، 54، 75؛ حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق، دار الثقافة للطباعة والنشر ـ بدون تاريخ، ص94.

الحكومة الملكية في 25 حزيران 1922م، حيث قاد عمليات اعتقال ونفي واسعتين في صفوف علماء الدين الذين وقفوا بوجه الهيمنة البريطانية ومعاهدة سنة 1921م بين بريطانيا والحكومة الملكية العراقية. فأُصيبت تلك الساحة بجمود وخيبة أمل كبيرين تراجع على أثرها الوعي الديني والسياسي كثيراً، ثُمَّ ترسَّخت مُعطيات الذهنية التراجعية على أثر عودة علماء الدين المنفيين إلى العراق بعد قبولهم بالشرط الذي فرضته الحكومة والذي يقضي عليهم بالتعهُّد بعدم التدخل في الأُمور السياسية.

لكن من ناحية أخرى، فإنَّ هذا الوعي السياسي الذي بلغ أوجه في الأوساط الدينية في السنوات الخمس (1917 ـ 1922م) لم يكن يتجاوز الوعي بأهمية العمل السياسي وضرورة العمل الحزبي الذي باشره وأيَّدته طلائع العلماء آنذاك، ولم يكن لمشروع الدولة الإسلامية ظهور في أفكار تلك المرحلة ومتبنَّياتها، بل غاية ما كان يُطالب به زعماء ثورة العشرين، وفيهم الزعماء الدينيون، هو إقامة حكومة وطنية مستقلة، دستورية.. فالاستقلال السياسي، والحياة الدستورية والبرلمانية التي تُحدد سلطة الحاكم، كانت ذروة مطالب الثورة وأهدافها.

فقد جاء في الرسالة التي وقَّعها عدد من العلماء الثوريين وزعماء العشائر في صيف 1919م إلى الشريف حسين، الذي خاطبته الرسالة بـ«مَلك العرب» بعد التحية وكلمات تمهيدية، جاء ما يلي: «طاف الحاكم الملكي العام في العراق واجتمع بكافة الزعماء والرؤساء والعلماء طالباً إليهم أن يبدو رأيهم في النقاط التالية:

1 ـ في حدود المملكة العراقية، وما إذا كانت الموصل جزءاً من العراق أم لا.

2 ـ في الحكومة التي يرغبون فيها، والأمير الذي يُملكونه في البلاد.

وبعد المداولات والمذاكرات أبلغوا الحاكم السياسي البريطاني العام في العراق بأنَّ الموصل جزءٌ لا يتجزَّأ من العراق..

وطلبوا إليه تأسيس حكومة عربية، دستورية، على أن يكون أحد أنجال جلالتكم ملكاً على العراق، كما يبلغكم تفصيله المندوب من قبل عموم العراقيين الشيخ محمَّد رضا الشبيبي»[1].

وفي الرسالة الموجَّهة إلى الحاكم البريطاني على العراق في 6 مايس 1920م كانت المطالب محددة بـ «حكومة عربية وطنية يترأسها مَلكٌ عربي مسلم، مقيَّد بمجلس تشريعي وطني، هذه رغائبنا لا نرضى بغيرها، ولا نفتر عن طلبها»[2].

ولمَّا استطاعت الزعامة الدينية أن تجد بعد عقود من الزمن فُرصاً للتدخل في الشؤون السياسية، لم تكن تتجاوز تأييد العمل السياسي الإسلامي، إلى مشروع الحكومة الإسلامية، فغاية ما كان يطرحه المرجع الديني السيد محسن الحكيم، الذي مثَّل الزعامة الدينية في هذه المرحلة، ـ مرحلة تجدُّد الفرص لنشاط سياسي، وعودة الروح إلى الوعي الديني السياسي ـ هو دعم الأنشطة والمشاريع الاجتماعية والسياسية التي ظهرت في زمانه، حتى التي كانت تتبنَّى مواجهة السلطات، الملكية منها والجمهورية.

أمَّا مشروع الدولة الإسلامية فلم يكن داخلاً في أهدافه أو متبنَّياته،

---

(1) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق، ص 113 ـ 114.

(2) المصدر نفسه، ص 119.

وقد مثَّل هذا التصوُّر العام والغالب، في بُعديه، التيَّار الأول الذي يتعين على مشروع السيد الصَّدر الجديد أن يجري بخلاف اتِّجاهه.

ضغوط هذا التيَّار أرغمته على التخلِّي عن العمل المباشر في الحزب بعد ثلاث سنوات من تأسيسه، كما أرغمته على التخلِّي عن افتتاحية «الأضواء» بعد أن وصل تأثير تلك الضغوط إلى «جماعة العلماء» نفسها.

أمَّا التيَّار الثاني: فكان تيَّار الاختراق الكبير، التيَّار الماركسي الذي كان يكتسح أوساط المجتمع وحتى الأوساط الدينية منها بشكل مُرعب، أما القليل من المتحمِّسين للعمل الإسلامي من الشباب فقد انتظموا في صفوف حركة التحرير التي يتزعَّمها الشيخ النبهاني. غير أنهم تفرقوا عنه حين طرح مشروع الخلافة.. ولم يكن أمام السيد الصَّدر مساحة اجتماعية مهمَّة للعمل، إلاَّ أن يخترق ـ إضافة إلى التيار التقليدي المُغلق ـ هذه الاتِّجاهات السياسية مع ما توفَّرت عليه من عُمق تاريخي لا يتوفَّر لمشروع وليد.

ولعلَّ أفضل ما نمثِّل به لمدى هذا الاختراق، حديثان لاثنين من شباب تلك المرحلة اللذين أصبح لهما موقع مهمٌّ في الحركة الإسلامية في ما بعد، يتحدَّثان عن نفسيهما:

الشيخ الشهيد عارف البصري، الذي أصبح من طلائع حزب الدعوة الإسلامية والمسهمين في تأسيسه، يتحدَّث عن صلته بحزب التحرير الإسلامي، وكان قد ترقَّى فيه إلى مواقع متقدِّمة، حتى حاول فتح فرع للحزب في النجف، ثُمَّ قطع صلته بالحزب على أثر كتاب أصدره الشيخ النبهاني في أطروحة الخلافة، وكتب إلى السيد محسن الحكيم يقول: «إنِّي شابٌّ مسلم، تبنَّيت الإسلام وأحببته، ولكن مع الأسف كُنت أبحث

في ظلِّ الإسلام الذي لا يمثِّل فكر أهل البيت، وعليه فأنا الآن أُحبُّ أن آتي إلى النجف للدراسة في حوزتها العلمية، ولعلَّ الله يوفِّقني لخدمة أهل البيت وفكر أهل البيت»[1]. وبعد ذلك كانت له لقاءات مع السيد مهدي الحكيم، كانت طريقاً له إلى السيد الصَّدر والانتماء لحزب الدعوة الإسلامية.

والسيد محمَّد باقر الحكيم: ابن المرجع الكبير آنذاك، وأخو السيد مهدي الحكيم الشابُّ اللامع في النشاط الإسلامي، يتحدَّث عن نفسه في تلك الأيَّام، فيقول: «أنا من عائلة علمية ودينية عريقة معروفة في أدائها لخدمة أهل البيت، وعندما وُلدت كان والدي المرحوم مرجعاً من مراجع الإسلام يبلغ 53 عاماً من العمر، وعشت في هذه البيئة في النجف الأشرف، تحيطني هذه الظروف المحصَّنة، ومع ذلك فأنا تعرَّضت إلى ضُغوط، وكان بيني وبين السقوط في هاوية الضلال الماركسي شعرات»[2].

مع النمطين، الأول والثاني، والأنماط الأُخرى التي تتراوح بينهما، تعامل السيد الصَّدر بروح واحدة، حيث جعل المحور الأول في العمل السياسي هو «حُسن الظنِّ بالشباب العراقي المسلم، أولئك الذين ينتمون إلى أحزاب أُخرى، كالحزب الشيوعي والتيَّارات العلمانية، ذلك أنَّهم شباب متحمِّسون متطلِّعون إلى المستقبل، ولا يعرفون عن إسلامهم شيئاً، وهم بانتمائهم إلى تلك الأحزاب إنَّما يريدون خدمة وطنهم عن

(1) مذكَّرات السيد مهدي الحكيم، ص38؛ صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، ص66.

(2) جريدة لواء الصدر، العدد 866، جمادى الثانية 1419هـ، ص5.

أيِّ طريق كان، ولو كانت هناك حركة إسلامية تأخذ بأيديهم وتستوعب تطلُّعاتهم المشروعة لما اختاروا غير الإسلام سبيلاً»[1].

تلك الأجواء، والثانية منها خاصَّةً، انعكست بشكل واضح على تراث الصَّدر، وملأ في مواجهتها مساحةً واسعةً من كتاباته، بل لعلَّ أهمَّ كتاباته ما كانت إلاً لمواجهة الأُسس الفكرية للماركسية بالدرجة الأُولى، كما هو ملاحظ في «فلسفتنا» و«اقتصادنا».

إضاءة

من المثال الأول نُدرك أنَّ بداية جديدة سوف يشهدها العراق، في تحول الخطاب الإسلامي نحو أهداف دينية، بالدرجة الأولى، بعد أن كان خطاباً وطنياً محتفظاً بلونه الإسلامي. وعندما يتحول الخطاب دينيا بهذا المستوى، فمن الطبيعي أن تتوزع الأحزاب مذهبياً، طائفياً، إلى أحزاب شيعية وأخرى سُنية. فعندما يتبنَّى الحزب السياسي تطبيق الإسلام، فسوف يجد نفسه شاء أم أبى محكوماً بالتَّقسم الطائفي، ففي الإسلام نظريتان سياسيتان رئيستان، سُنية، وشيعية. ونظامان فقهيان رئيسان، سُني، وشيعي. فلا محيد إذن من أن يكون الحزب السياسي الإسلامي حزباً طائفياً، أو على الأقل يتبنَّى نظرية أحد المذاهب ومنظومته الفقهية. وعندئذ لا يمكن أن نبحث عن فرص العمل المشترك كالذي تحقق بعد الاحتلال البريطاني للعراق.

سوف نقف هنا على مُفترق طُرق ينتظر غد العراق، لنشهد الأحزاب الإسلامية، بتوزعها الطائفي، وهي تخوض نزاعاتها بينها، على أي مستوى كان هذا النزاع.

---

(1) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثائق، ص 51.

مثل هذا الخطاب قد يكون قادراً على توحيد أبناء المذهب الواحد وحشد طاقاتهم، لكنه بالضرورة سوف يُفرِّق أبناء الوطن الواحد، لاختلافهم في مذاهبهم.

فمع ملاحظة واقع غياب التصور الإسلامي الجامع، فمن الطبيعي، بل والمنتظر للدعوة الوطنية، حتى لو كانت ذات صبغة إسلامية، أن تُوحد أبناء المذاهب المتعددة لوحدتهم في الوطن.. وبخلاف ذلك فلا يُنتظر من الدعوة الدينية المذهبية إلاَّ أن تُفرِّق أبناء الوطن الواحد لاختلافهم في المذهب.. ذلك حتى تعود هذه الأحزاب الدينية لتُخفِّف من حماسها المذهبي، وتبحث مع بعضها البعض عن المشتركات التي توفر لها جميعاً فُرص العمل المتكافئ على أرض واحدة، ووطن واحد..

القسم الثاني
النظريَّة السياسيَّة

مدخل نظري:

الحكومة الإسلامية في نظر الصَّدر ضرورة دينية وحضارية في آن واحد.

إنَّ الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتَّخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقَّقه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحقِّ والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموِّها في مسارها الصحيح.

قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

وفي وعيٍ تاريخيٍّ متقدِّم يكتشف من هذا النصّ، «أنَّ الناس كانوا أُمَّةً واحدةً في مرحلة تسودها الفطرة، وتوحَّد بينها تصوُّرات بدائية للحياة، وهموم محدَّدة وحاجات بسيطة، ثُمَّ نمت ـ من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة ـ المواهب والقابليات، وبرزت الإمكانات المتفاوتة، واتَّسعت آفاق النظر، وتنوَّعت التطلُّعات، وتعقَّدت الحاجات، فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القويِّ والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدِّد الحقَّ وتجسِّد العدل وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم، يُعيد توجيه تلك القابليات والإمكانات التي نمَّتها التجربة بالوجهة الإيجابية التي تعود على الجميع بالخير، بدلاً من أن تكون مصدراً للتناقض وأساساً للاستغلال. . .

وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة. ووضع الله تعالى للدولة أُسسها وقواعدها»[2].

فالدولة المنظَّمة، فوق كونها ضرورة حياتية، فهي مشروع أنجزه الأنبياء، ومارسوا أدوارهم البنَّاءة من خلاله «وقد تولَّى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة، كداود، وسليمان وغيرهما، وقضى بعض

---

(1) سورة البقرة، الآية: 213.

(2) محمَّد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، المجموعة الكاملة، مج12، ص 13 ـ 14.

الأنبياء كلَّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل، كما هو حال موسى(ع)، واستطاع خاتم الأنبياء(ص) أن يتوِّج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكَّلت بحقٍّ منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسَّدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً»[1].

فليس هناك كلام في مشروعية قيام الحكومة الإسلامية بعد هذا..

إنَّما الكلام في الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي في وقت غياب الحاكم المعصوم (بحسب النظرية الشيعية).

وقبل الدخول في هذا الموضوع، بين أيدينا مفارقة غريبة لا بدَّ من التوقُّف عندها قليلاً:

كان السيد الصَّدر يرى ضرورة العمل الحزبي في تلك المرحلة، لنشر الوعي الإسلامي على أوسع نطاق في الأُمَّة، تمهيداً لإقامة الحكم الإسلامي الذي يراه ضرورياً، لأنَّه رأى أنَّ منهج العمل الحزبي هو أفضل أُسلوب توصَّل إليه الإنسان في العصر الحديث.

تشكيل الحزب السياسي ليس هو الغاية في ذاته عند السيد الصَّدر، وإنَّما هو الوسيلة لإقامة الدولة الإسلامية. لذلك حدَّد منذ البداية ثلاث مراحل للحزب الذي أسَّسه «حزب الدعوة الإسلامية» وهي:

1 ـ مرحلة تكوين الحزب وبنائه، والتغيير الفكري للأُمَّة.

2 ـ مرحلة العمل السياسي التي يتمُّ خلالها جلب نظر الأُمَّة إلى

---

(1) محمَّد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، المجموعة الكاملة، مج12، ص14.

الأُطروحة الإسلامية للحزب ومواقفه السياسية، لتمارس الأُمَّة دورها في تبنِّي تلك المواقف والدفاع عنها.

3 ـ مرحلة استلام الحكم[1]

يأخذ السيد محمَّد باقر الحكيم على السيد الشهيد هنا مؤاخذةً في غاية الغرابة، فيقول: «نرى أنَّ هذه النقطة كانت ولا زالت تشكِّل نقطة ضعف مهمَّة في هذه النظرية، حيث تفترض أنَّ الإسلام الذي عالج مختلف القضايا في الكون والمجتمع قد ترك معالجة هذه النقطة في العمل السياسي، فلم يحدِّد المنهج العام، وإنَّما تركها نقطة فراغ يعالجها الإنسان حسب الظروف والتطوُّرات، مع أنَّ التاريخ الذي يعرضه القرآن الكريم عن سير الأنبياء وأعمالهم لا توجد فيه أيُّ إشارة إلى هذا المنهج»!![2].

مفارقة غريبة حقّاً! فكأنَّ المجتمعات يجب أن لا تُدار إلا على شاكلة الإدارات التي كانت على عهود الأنبياء (ع)، فإذا كانت الحياة في تلك العهود بسيطة، يزاول فيها الفرد دور المؤسَّسة المعقَّدة اليوم، فلا بدَّ من أن نُلغي هذه المؤسَّسات كلَّها، ونعتمد على أُسلوب العمل الفردي؛ لأنَّه الأُسلوب المذكور في تواريخ الأنبياء!

ثمَّ مَنْ مِن فقهاء الإسلام أو غيرهم يزعم أنَّ الإسلام قد حسم القول في تحديد المؤسَّسات الاجتماعية وطُرق إدارتها إلى الأبد، ليضرب الخناق على المجتمع في قالب واحد ستجتازه حركة التاريخ وتخلّفه إلى

(1) آية الله كاظم الحائري، مصدر سابق، ص 90.

(2) أنظر حديثه في مجلة (قضايا إسلامية)، العدد الثالث، ص250.

الوراء رهناً بزمانه ومكانه؟ اللهم إلا أن يكون من صغار السَّلفية الذين لم يجاوزوا في تعلّمهم حدود التلاوة والحفظ، أو من ذوي الاتجاه الباطني الذي ضرب بينه وبين الحياة المدنية حُجباً لا حصر لها. ولم يكن صاحب هذا الإعتراض من هؤلاء ولا من أُولئك.

على أيّ حال فهو اعتراض لا يُوافقه عليه أحد، لا سيما من أهل هذا العصر، وأول الرَّادين عليه سيكون السيد محسن الحكيم نفسه الذي نشأت هذه الظاهرة الحزبية في أيامه وحظيت بمواقف إيجابية منه تجاهها.. بل نُقل عنه أنه كان يتخوف من عواقب نهضة آية الله الخميني لسبب يراه مهماً للغاية، وذلك أن الأخير ليس له حزب سياسي سيمسك بالسلطة بعد انتصار الثورة، فلعلّه يقوم بالثورة، ثم يستلم الحكم حزب تُودة الشيوعي لأنه حزب سياسي منظّم![1].

المهم هو أنَّ دور الكتاب والسُّنة والفقه في المعاملات السياسية إنَّما هو التنظيم والتوجيه، وليس دوره التأسيس والإبداع. ولو كان الإسلام قد أعلن أنَّ على الناس استخلاص أساليب الحياة من الكتاب والسنة والفقه لما استطاع التمدُّد خارج جزيرة العرب إطلاقاً. إنَّ السِّر في الامتداد السريع للدين هو اعترافه بالأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية في المجتمعات المختلفة، وعدم سعيه لإلغائها أو مناهضتها، والاكتفاء بالتدخل فيها بمقدار ما يضمن انطباقها على السلوك الديني والأخلاقي في الإسلام. يكتب الإمام علي (عليه السلام) في عهده المعروف إلى مالك الأشتر لمّا ولاّه مصر: «ولا تنقض سُنة صالحة عمل بها صُدور هذه الأمة» وهذه فكرة مستمدة من التصوّر القرآني. فالقرآن الكريم يرى

---

(1) أنظر: عادل رؤوف، العمل الاسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية.

قدرات الإنسان ومهاراته الفكرية والعملية في اكتشاف سبيل الحياة وإدارتها من آيات التدبير والعناية الإلهية في العالم. إنه يرى الإنسان حاكماً على الأرض، ومعمّراً لها، ومستخدماً باقي الموجودات فيها، ومُوجد الحضارة والثقافة في أرجائها.

أساس نظام الحكم:

في تحديد هذا الموضوع تنقَّل السيد الصَّدر بين ثلاث نظريَّات، في مراحل عمله السياسي، كأساس لنظام الحكم.

خاض الصَّدر عملية الاكتشاف هذه بنفسه ليؤسِّس لمشروعه الجديد، فتوصَّل أولاً إلى اعتماد «نظرية الشورى» أساساً لنظام الحكم في الإسلام. مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾[1].

وأثبت هذا في ما كتبه لحزب الدعوة تحت عنوان «الأُسس».

ثمَّ تخلَّى عن مبدأ الشورى، حين رأى أن أدلّته الشرعية وإطاره العام لا يوفران لرأس النظام السياسي الصلاحيات الشرعية الكافية لممارسة دوره المطلوب تشريعياً ـ في دائرة الفراغ التشريعي ـ وتنفيذياً.. ليقرِّر بعد ذلك مبدأ «ولاية الفقيه» أساساً لنظام الحكم في الإسلام[2].

ولهذا المبدأ جذوره التاريخية، فحكومة النبيِّ (ص) كان لها امتدادُها في «الإمامة».. وكما كانت الإمامة امتداداً للنبوة، فقد امتدَّت

(1) سورة الشورى، الآية: 38.

(2) آية الله الحائري، مصدر سابق، ص 103.

هي الأُخرى «في المرجعية. . وتحمَّلت المرجعية أعباء هذه الرسالة العظيمة، وقامت على مرِّ التاريخ بأشكال مختلفة من العمل في هذا السبيل، أو التميهد له بطريقة وأُخرى» إصراراً على «التعلُّق بدولة الأنبياء والأئمة، دولة الحقِّ والعدل التي ناضل وجاهد من أجلها كلُّ أبرار البشرية وأخيارها الصالحين»[1].

ولم يكن مبدأ «ولاية الفقيه» بالذي يقرِّب صاحبه من سلطة الحوزة، بل على العكس تماماً، فالثقل الحوزوي المتمثِّل بالمراجع وأقطاب الحوزة كان يقف منه موقف المعارض، ولم يُؤيده إلا القليل جداً منهم كما تقدَّم.

ولم يمثِّل الاختلاف في الاجتهاد الفقهي إلاَّ واحداً من أسباب الخلاف في هذه المسألة، وليس هو كلُّ السَّبب، فالمبرِّرات «الاستحسانية» التي كان يتذرَّع بها الفقيه في تجنُّب العمل السياسي حاضرة هنا أيضاً، كالخوف من ضَياع هَيْبة «رجل الدين» في المجتمع إذا ما زاول العمل السياسي.

يعلِّق أحد تلامذة الشهيد الصَّدر على هذا الرأي الأخير الذي يتبناه مُعظم الفقهاء تعليقاً لا يخلو من قسوة، فيصفه بأنَّه «ذَوْقٌ فقهي سقيم» مستفيداً من قول صاحب الجواهر: «إنَّ من أنكر ولاية الفقيه فهو لم يذق طعم الفقه الصحيح» إذ كيف يستجيز هؤلاء القطع بعدم رضى الشارع في ترك أموال اليتيم، أو المال المجهول المالك بدون وليٍّ، أو أنَّ الحقوق الشرعية قد تُركت حتماً وعلى سبيل الجزم في يد الفقيه الجامع

(1) محمَّد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية، ص 15.

للشرائط، فإذا انتقل الأمر إلى الأحكام الاجتماعية الإسلامية العظيمة، يُقال بأنّنا لا نستظهر رضى الشارع بالولاية فيها؟![1].

أمّا عند السيد الشهيد فالأمر يعود إلى جذوره التاريخية البعيدة، حيث انعزل الفقيه الشيعي عن الحياة الاجتماعية والسياسية تحت حكم الظروف السياسية الصعبة، ليحصر اهتمامه في فقه الأفراد الذي ينتهي عند الفتاوى المتعلِّقة بحلول مشكلات فردية، الأمر الذي تحوَّل مع الزمن إلى اتِّجاه ثابت لدى الفقهاء.

وأمّا من الناحية السياسية، فإنَّ مبدأ ولاية الفقيه سينقل المرجعية إلى مواجهة حقيقية جادَّة مع السلطة، حتى في حال عدم مزاولة العمل من أجل تحقيق الدولة الإسلامية، ذلك لأنَّه يجعل المرجعية دولةً مستقلةً في داخل الدولة، وهذا ما تحسب له السلطة السياسية كلَّ الحسابات.

غير أن هذه الأطروحة لم تكن هي الصورة النهائية في فكر الصَّدر، بل لم تكن كما يبدو أكثر من محاولة لمعالجة ما رآه الصَّدر ثغرةً في أصل مشروعية رأس النظام ومساحة صلاحياته الشرعية ومصدرها، وقد أدرك جيداً أن هذا المفصل على أهميته ليس هو كل شيء في نظام الحكم، فلا ينبغي أن تأتي معالجاته على حساب المفاصل الأخرى للنظام السياسي، من هنا فإنَّ أطروحته هذه لم تأخذ مداها في نتاجه الفكري، ولم تُحقق له الاطمئنان في ما كان يصبو إليه من تقديم الأطروحة المتكاملة لنظام الحكم في الإسلام، فما زالت نظرية الشورى التي آمن بها، وانعكست في أدبياته وآثاره، تحتل موقعها المهم في

---

(1) السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، نظرة جديدة في ولاية الفقيه، مجلة المنهاج، العدد 8، ص286.

قناعاته، الأمر الذي يصوّر أطروحته الأخيرة في «ولاية الفقيه» على أنها أقرب إلى القلق الفكري، منها إلى النظرية المتكاملة، وهذا ما يفسر مُضيّه في البحث الجاد وراء هذا الموضوع. . فما زال في حركة دائبة من حول نظريته، من جميع الوجوه؛ الأدلَّة الشرعية، والتاريخية، والطبيعة الواقعية للنظرية في ظلّ معادلات الحياة المتغيِّرة، الأمر الذي نقله إلى «الوسطية» في الجمع بين مبدأ «الشورى» ومبدأ «ولاية الفقيه» في المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تنظيره في هذا المشروع، وقد انعكس هذا في بحوثه الأخيرة التي ضمَّنها كتابه المعنون ب»الإسلام يقود الحياة»[1]، بل انْعكست في سائر أدبياته السياسية في ما بعد، ومنها أطروحته في دستور الجمهورية الإسلامية. . .

أسس الدستور الإسلامي

مقدمات نظرية:

مارس الصَّدر الكشف عن تأسيس قرآني لفكرة الدولة ولصورتها العامة من خلال حفر جديد في الآية 44 من سورة المائدة: ﴿ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2].

يلاحظ الصَّدر في هذا النص تراتبية لأصناف ثلاث من الحكام:

(1) الحائري، مباحث الأصول، ج1، ص103، وستأتي منه نصوص مهمَّة تؤكّد هذا المعنى.

(2) سورة المائدة، الآية: 44.

النبيون، الربانيون، والأحبار. ليلتمس في العقيدة الشيعية تطبيقاً لذلك، فالنبيون أصحاب المرتبة الأولى، والأحبار هم العلماء أصحاب المرتبة الثالثة، وبينهما المرتبة الوسطى وهي مرتبة الأئمة، المشار اليها بـ (الربانيون). ليخلص إلى رؤيته في (خط الشهادة) الذي «يتمثل؛ أولاً، في الأنبياء. وثانياً، في الأئمة الذين يُعتبرون امتداداً ربانياً للنبي في هذا الخط. وثالثاً، في المرجعية التي تُعتبر امتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة»[1].

إنَّ تفسير هذا النَّص على هذا النحو هو تفسير جديد قطعاً، غير مسبوق. لكن يمكننا استشفاف أنَّ الصَّدر هنا قد قام بعملية تركيب وتوليف بين استنباطين معاصرين فخرج منهما بهذا التأويل الجديد. الاستنباط الأول ذُو بُعد سياسي استخلصه من هذه الآية سيد قطب، والثاني ذو بعد عقيدي ـ شيعي ـ استخلصه الطباطبائي. فسيد قُطب يكتشف دلالة الآية على «المنهج الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام». ولا شك في أن الصَّدر يجد في هذه الدَّلالة ما يبحث عنه. أما السيد الطباطبائي فيكتشف أنَّ هذا النص «يثبت أن هناك منزلة بين منزلتي الأنبياء والأحبار، وهي منزلة الأئمة»[2].

وهكذا استطاع الصَّدر التَّركيب بين البُعدين ليخرج بالمعنى الجديد الذي سيشكل الأساس في نظريته حول نظام الحكم والمنظومة الدستورية في الإسلام. وهي بلا شك نظرية قائمة على العقيدة الشيعية في الإمامة وعلى الثابت المتأخر (لم يكن ثابتاً في الفقه الشيعي المتقدم) لموقع

(1) الشهيد الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ص 24.
(2) راجع: شبلي الملاط، مصدر سابق، ص 87 ـ 89.

الفقيه (المرجع) في الأمة. من هذين الثابتين تكوَّنت إذن النَّظرية السياسية والمنظومة الدستورية عند الصَّدر.

هنا تتكامل صورة الرجل المفكِّر المتأهِّب دائماً للإجابة على الأسئلة المتجدِّدة التي يفرزها المتغيِّر التاريخي، المفكِّر الذي يُدرك تماماً ما يُريد، ويعي بدقَّة إلى أين سينقله هذا الذي أراده، فلا يتلكَّأ أمام التحدِّيات الجديدة، ولا تستنزف المتغيِّرات المتسارعة مخزون وعيه لمعادلات الحياة.

وهنا أيضاً يتكامل مشروعه السياسي، الذي ابتدأ بتقدير الأُسلوب اللازم للتغيير، في عمل سياسيٍّ منظَّم، ووعي طبيعة هذا العمل بدقَّة، ليضع له نظامه الداخلي ويحدِّد له أهدافه ومراحله وثقافته العامَّة. ثُمَّ يحدِّد الأدوار الضرورية للانتقال بالوعي السياسي العام إلى المرحلة الجديدة، ليقود في عملية متحرِّكة حركة التغيير في المجتمع، ويضع لما قد يترتَّب على النقلات النوعية في عملية التغيير من احتمالات حلولها التي لا تسمح بضياع الجهد والعودة إلى الوراء إثر قفزة قد لا تستوعب الأُمَّة مداها.. مؤطِّراً هذه الخطوات العملية كلِّها بأُطرها الفكرية المتينة التي تشكِّل المادَّة الأساسية في ثقافة المرحلة وأُسسها النظرية.

من هنا فإنَّ الصَّدر لا يرى وجود الحزب الإسلامي إلا ضرورة مرحلية.. فحكم الأمة لنفسها عن طريق الشورى هو شكل الحكم الصحيح الآن، لعدم وجود الحاكم المعين من قبل الله أو رسوله، ولعدم وجود نص شرعي يحدد طبيعة نظام الحكم في الإسلام. هنا تمارس الأمة دورها في تنظيم شأنها السياسي عن طريق الاختيار المباشر أو غير المباشر لجهاز الحكم. وفي حال عدم تحقق الوعي الكافي لدى عموم

الأمة لاختيار الأصلح فإنَّ وجود الحزب السياسي الإسلامي الذي يتولى قيادة الدولة يُعد ضرورياً، حتى يأتي الظرف المناسب لاستفتاء الأمة لاختيار شكل الحكم.

طبعاً ليس في هذه الفقرة ضمانات، وإنَّما تبقى القوانين الفاعلة في حركة المجتمع هي التي تحدد مساره بشكل عام، فدرجة الوعي الاجتماعي، والإرادة الواعية، والقدرة على التغيير، كلها عناصر لها شروطها المكوِّنة وعواملها المنضِّجة، أما وجود حزب سياسي إسلامي في قمة السلطة فلا يشكل لِوَحْدِهِ أيّة ضمانة لتحقيق الشرط المطلوب لولاية الأمة على نفسها. هذا مع التنبيه إلى أن مجيئ هذا الحزب السياسي إلى السلطة لهذه الحاجة سوف لا يكون خياراً جماهيرياً، يعني أن الأمة لو تركت لحالها لتنتخب ما تريد فإنَّها سوف لا تنتخب هذا الحزب الإسلامي، وإلا لما كان معنى لإرجاع الأمر للحزب السياسي، وعدم انتخابها الحزب الإسلامي سيكون ـ وفق هذا ـ دليلاً كافياً على عدم وعيها للإسلام.

هكذا تتوجه هذه الفقرة التي جاءت لتبرر وجود الحزب السياسي الإسلامي، وهي صحيحة بشكل عام ومنطقية، لكن هل هي نهائية؟ هل أن تسلسلها المنطقي لا يشذ عن هذه النتيجة؟

وهل أن الحزب الإسلامي سيقود دائما إلى ترشيد الوعي؟ أليس ممكنا أن يقود الحزب الإسلامي إلى صنع المزيد من الخنادق الحزبية، وحتى الإسلامية؟ أو أنْ يتَّخذ منذ اليوم الأول نهج الاستبداد والتفرُّد بالسلطة؟

إنَّ مسألة الحزب الإسلامي مسألة قد فرضتها عناصرها الزمانية

والمكانية، لذا فهي صحيحة في لغة التاريخ. ومع هذا فهي واحدة من المتغيرات التي تتّبع شروط إنتاجها وعناصر تحديد صلاحيتها، وليست ثابتاً دينياً مستنبطاً من أحكام شرعية مُحدَّدة. بل حتى استطرادي هذا في توضيح الواضحات ما هو إلا من نتاج المرحلة وإفرازاتها، حيث نشهد التّوالد الانشطاري للأحزاب الإسلامية في كل مكان تقريباً، وفي العراق ـ بلد هذا الرجل العملاق ومنشأ هذه النظرية ـ أكثر من أي بلد آخر.

ثم كانت الأسس الأخرى ـ تتمَّة التِّسعة ـ لتبيين قضايا تفصيلية تخص وظائف الدولة والمراد بأحكام الشريعة وتعاليمها، أي ما يتعلق بالثابت والمتغير من الأحكام، ثم القضاء وشروطه الدقيقة.

أصناف الدُول والطريق إلى الدولة الإسلامية:

ـ ينطلق الصَّدر من رؤيته للإسلام على أنه «مبدأ كامل لأنه يتكوّن من عقيدة كاملة في الكون، ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمسّ وأهمّ حاجتين للبشرية، وهما: القاعدة الفكرية، والنظام الاجتماعي»[1].

ـ الدولة على نوعين رئيسين: دولة كافرة، ودولة مسلمة. والدولة الكافرة على نوعين، الأول: دولة قائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام، كالدولة الشيوعية والدولة الديمقراطية الرأسمالية. ذلك لأنَّ القاعدة تقول إنَّ «الحكم حكمان: حُكم الإسلام وحُكم الكفر والجاهلية، فما لم يكن الحُكم إسلامياً مرتكزاً على القاعدة الإسلامية،

(1) الشهيد الصدر، أسس الدستور، الأساس الأول؛ راجع: أبو زيد ج1، ص 267؛ شبلي الملاط، مصدر سابق، ص 34.

فهو حُكم الكفر والجاهلية». ولا يستثنى من ذلك كون الحاكم «مُسلماً متعبداً بعبادات الإسلام» إذا لم يكن يحكم وفق مبادئ الإسلام «ففي الحديث الشريف: إنَّ الحكم حُكمان: حكم الله عز وجل وحكم الجاهلية، فمن أخطأ حُكم الله فقد حكم بحكم الجاهلية».

«والحكم الشرعي في حق هذه الدولة أنها ليست دولة شرعية، ويجب على المسلمين هدمها وإبدالها بدولة إسلامية. وكذلك فإنَّ وجوب إبدالها لا يعني القيام بأعمال تُعرِّض العاملين للخطر دون احتمال نتيجة إيجابية...»[1].

وقوله هنا «كذلك» عطفا على ما تقدم في حكم النوع الأول من نوعي الدولة الكافرة، فالحكم فيها «إنَّه يجب على المسلمين أن يقضوا عليها وأن ينقذوا الإسلام من خطرها، إذا تمكنوا من ذلك، بمختلف الطرق والأساليب التبشيرية والجهادية... غير أنَّ وجوب جهاد هذا العدو لا يعني بطبيعة الحال القيام بأعمال تعرض العاملين للخطر دون نتيجة إيجابية»[2].

أما الدولة الإسلامية «التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها» فهي على ثلاثة أنحاء:

الدولة التي يحكمها النبي أو المعصوم والتي يكون سيرها التشريعي والتنفيذي منسجماً ومتفقاً مع متطلبات الإسلام وأحكامه وبصورة

(1) الشهيد الصدر، أسس الدستور، الأساس الرابع؛ أبو زيد ج1، ص269؛ شبلي الملاط، ص: 37.

(2) أبو زيد، الأساس الرابع، ج1، ص 269، الملاط، مصدر سابق، ص 36.

مضمونة.. والحُكم بحق مثل هذه الدولة هو وجوب طاعتها وحُرمة التخلُّف عن أوامرها.

الدولة التي تظهر فيها تشريعات وتنفيذات «متعارضة مع الإسلام تعارضاً ناشئاً عن عدم الاطلاع على حقيقة الحكم الشرعي أو طبيعة الموقف». والحكم فيها أنه يجب إرشادها على العارفين، كما تجب طاعتها في كل الحقوق والمجالات التي تشملها صلاحياتها الشرعية» ومنها «القضايا التي يجب فيها توحيد الرأي كالجهاد والضرائب وأمثالها» هذا حتى «لو أصرَّت السلطة الحاكمة على وجهة نظرها الخاطئة». أما في غير هذه القضايا فيجوز للمخالف في الرأي «أن يُطبق في مجاله الخاص اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة»[1].

ـ «العدالة من شروط الحُكم في الإسلام..» لذا فإنَّ الإخلال بالعدالة سينال بالضرورة من شرعية الحكم القائم، وهنا يجب على الأمة التغيير حتى ولو تطلب الأمر «عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها» لكن يشترط في هذا التغيير أن يكون سلمياً «بغير الحرب الداخلية»[2].

ـ الدولة الإسلامية «دولة فكرية» لا إقليمية، ولا قومية. لذا فليس هناك حدود جغرافية أو بيئية يمكن أن تُعدَّ حدوداً ثابتة لدولة الإسلام، فدولة الإسلام «دولة ذات رسالة فكرية هي الإسلام«، و«الإسلام رسالة عالمية، لا إقليمية ولا قومية»[3].

---

(1) أبو زيد، مصدر سابق، ج1، ص 269 ـ 270؛ الملاط، مصدر سابق، ص 38.

(2) أبو زيد، مصدر سابق.

(3) المصدر نفسه، الأساس الخامس، ج1، ص 271؛ شبلي الملاط، مصدر سابق، ص 39 ـ 40.

لا غرابة في هذا الرأي الذي قد يُعدُّ مبدأً توسعياً، فهو المبدأ الذي استندت إليه الفتوحات المعروفة في تاريخ الإسلام. حركة الفتوحات إذن جزء من رسالة الإسلام كونه ديناً عالمياً ودعوة إنسانية أممية.

هل نستطيع القول أنَّ تطور تقنية المواصلات قادر على تغيير آلية السعي وراء تحقيق هذا المبدأ؟ أعني مع وجود الإنترنت والقنوات الفضائية إضافة إلى وسائل الثورة المعلوماتية الأخرى، هل تبقى الفتوحات العسكرية هي الآلية الوحيدة لتحقيق عالمية الإسلام؟

ليس منطقياً أن نطالب فقيها لم يُدرك هذه الثورة المعلوماتية والتطور الهائل والمتسارع في تقنية الاتصالات، أن يقدم لنا حلولاً تلائم هذه المرحلة شديدة التطور قياساً إلى خمسة أو ستَّة عقود خلت. لكن من الجدير أن نُلفت النظر إلى أنَّ هذا السؤال ينتظر من الفقه المعاصر الإجابة الفقهية المحكمة، التي تطوي صفحة مضت مع دواعيها ومبرراتها، وتفتح صفحة جديدة بديلة قادرة أن تحل محل الأولى.

وحين يبرز التحدِّي الجديد في قيام الدولة، يستدعي وعياً دقيقاً للمرحلة الجديدة من المواجهة، والأنماط الجديدة من التحدِّيات، فيضع السيد الصَّدر أُطروحة لدستور الدولة الإسلامية في العصر الحديث، تأسيساً للبنية الأساسية للحكومة..

مفاصل دستورية

وفي هذا التأسيس ستبرز ملامح الأساس النظري الذي اعتمده لنظام الحكم، والذي تمثَّل بالجمع بين «الشورى» و«ولاية الفقيه» وعلى أساس هذه النظرية يحدِّد المفاصل الأساسية في دستور الدولة الإسلامية بالآتي:

1 ـ «إنَّ الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات جمعياً».

«وتعني هذه الحقيقة أنَّ الإنسان حرٌّ، ولا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه...

وبهذا يُوضع حدٌّ نهائي لكلِّ ألوان التحكُّم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان».

فالحاكم والمحكوم سواء أمام القانون، وليس الحاكم ظلُّ الله في الأرض، ولا ثمَّة ثيوقراطية، أو أي شكل من أشكال الحُكم اللاهوتي الذي يحول الحاكم الديني إلى مستبدٍّ بطريقته الخاصَّة، ولا معنى «للحقِّ الإلهي الذي استغلَّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكُّم والسيطرة على الآخرين، فإنَّ هؤلاء وضعوا السيادة إسمياً لله، لكي يحتكروها واقعياً ويُنصِّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض».

فليس الفقيه الحاكم «الولي الفقيه» سلطاناً من هذا النوع إذن. إنَّه المكلَّف بتطبيق الشريعة وحماية القانون، لا بتوظيف الشريعة والقانون لحمايته.

2 ـ «إنَّ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، بمعنى أنَّها هي المصدر الذي يُستمدُّ منه الدستور، وتُشرَّع على ضوئه القوانين في الجمهورية الإسلامية.

وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ إنَّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مُطلق تُعتبر، بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية، جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نصَّ عليها صريحاً في وثيقة الدستور، أو لا.

ثانياً ـ إنَّ أيَّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد، يُعتبر فيه نطاق البدائل المتعدِّدة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظلُّ اختيار البديل المعيَّن من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأُمَّة على ضوء المصلحة العامَّة.

ثالثاً ـ في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة، من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التي تمثِّل الأُمَّة أن تسنَّ من القوانين ما تراه صالحاً، على أن لا يتعارض مع الدستور. وتسمَّى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ..».

هكذا تتحرَّك الشريعة مع الحياة ومستجدَّاتها ومع المصالح العامَّة للناس، في أُطروحة كاشفة عن إدراك دقيق، وعُمق كبير في فقه الشريعة وفقه الحياة على السواء، وهو من أهمِّ ما يميِّز مشاريع الصَّدر في الأصعدة المختلفة؛ معرفة، سياسة، فقه، اقتصاد، اجتماع، تاريخ، وحتى السلوك الشخصي.

فالاجتهادات المتعدِّدة في المسألة الواحدة، بدائل، لا يُلغي بعضها بعضاً، وإنَّما تُحدّد قيمتها الحقيقية من مدى صلتها بالحياة الاجتماعية وانسجامها مع المصلحة العامَّة.

أُطروحة متماسكة تماماً مع مشروعه الفقهي، الذي تقدّم الحديث عنه، في الفقه المتحرِّك، فقه المجتمع، روح الشريعة، وغيرها من أُسس نظرية وفَّرت تكاملية المشروع الفقهي الجديد.

والنقطة الثانية المهمة هنا هي أن هذه المساحة الواسعة من التحرك في اختيار البدائل، وفقاً للمصلحة العامة، من بين الاجتهادات المتاحة

في الشريعة، أو سنّ التشريعات الجديدة، هي من مهمَّة السلطة التشريعية، أي مجلس الشورى، الذي ينتخبه الشعب، كما ستعرّف به النقطة اللاحقة.

3 ـ «إنَّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسندت ممارستها إلى الأُمَّة، فالأُمَّة هي صاحبة الحقِّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يُعيِّنها الدستور، وهذا الحقُّ هو استخلاف ورعاية مستمدَّة من مصدر السلطات الحقيقي، وهو الله تعالى».

تُمثل هذه النقطة عَصَب النظرية السياسية، فقد حسمت القول في صاحب الحق في ممارسة السلطة، وهو هنا «الأمة» بناءً على مفهوم «الاستخلاف» فالأمة قد استمدّت سلطانها على نفسها من مصدر السلطات الشرعي، الذي استخلفها في الأرض وأوكل إليها مهمة إعمارها، وحمّلها مسؤولية أعمالها واختياراتها.

وبناءً على هذا فإنَّ الأمة لا بدّ أن تمارس حقّها الشرعي في انتخاب من يقوم بإدارة البلاد والوقوف على مصالحها، وهو رأس السلطة التنفيذية، وأيضاً حقها الشرعي في انتخاب ممثليها في مجلس الشورى، السلطة التشريعية.. وأن الوقوف أمام هذه الحق سيكون سلباً لحق الأمة وعدواناً عليها.

فما هو دور الولي الفقيه إذن؟

4 ـ «المرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية» وعلى هذا الأساس يكون هو «الممثّل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش» ويتولّى «ترشيح، أو إمضاء ترشيح الأفراد الذين يتقدَّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية» ويتولّى «إنشاء ديوان المظالم ـ السلطة القضائية ـ في كلِّ البلاد».

5 ـ ويكون للأُمَّة «الخلافة العامَّة، على أساس قاعدة الشورى، التي تمنحها حقَّ ممارسة أمورها بنفسها، ضمن الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام».

ومن النُّقطتين الأخيرتين يتحدَّد دور «الولي الفقيه» بالإشراف والرقابة على سير النظام، وسياسة السلطات الثلاثة، وحراسة حق الأمة.

فما تزال الأمة هي صاحبة الحق في السيادة على نفسها، ولم ينتقل هذا الحق إلى الولي الفقيه، وإن كان هو النائب عن الإمام المعصوم، وهذا ما تزيده وضوحاً النقطة السادسة والأخيرة..

6 ـ فالأُمَّة «هي صاحبة الحقِّ في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعاً مُتساوون في هذا الحقِّ أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحقِّ عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما لهم جميعاً حقُّ ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية».

هذه المواد الأساسية قد شكَّلت بالفعل مواداً أساسية في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

وفي ظلِّ الأساس الذي اعتمده السيد الصَّدر لنظام الحكم، وفي إطار هذا الهيكل الدستوري، ستكون مرفوضة «إسلامياً نظرية القوَّة والتغلُّب، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطوُّر الدولة عن العائلة».

ومن ناحية وظيفة الدولة سيكون مرفوضاً «المذهب الفردي، أو مذهب عدم التدخُّل المطلق «أصالة الفرد» والمذهب الاشتراكي، أو أصالة المجتمع» لتكون وظيفة الدولة هي «تطبيق شريعة السماء التي

وَازَنَتْ بين الفرد والمجتمع، وحمت المجتمع، لا بوصفه وجوداً هيجلياً «نسبةً إلى هيجل» مقابلاً للفرد[1]، بل بقدر ما يعبِّر عن أفراد وما يضمُّ من جماهير تتطلَّب الحماية والرعاية»[2].

تأكيد حق الأمة

دور الأُمَّة، الضمانة الحقيقية لدرء خطر الاستبداد، ما زال يتصاعد في أُطروحة الصَّدر، ليُضيف لصالحه موادّاً تُسهم في ترسيم حدود دائرة الحكومة العليا في البلاد.

فثمَّة فرق جوهري بين دور المعصوم «الشهادة» ودور المرجع الفقيه «الخلافة». . الخطَّان كانا مُندمجين في شخص النبيِّ أو الإمام، وذلك لأنَّ هذا الاندماج لا يصحُّ إسلامياً إلاَّ في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطَّين معاً، «وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطَّين في فرد واحد»[3].

لكن في حالة واحدة سيجتمع الخطَّان في شخص المرجع، ذلك «ما دامت الأُمَّة محكومة للطاغوت ومقصيَّةً عن حقِّها في الخلافة العامَّة. . . وما دام صاحب الحقِّ في الخلافة العامَّة ـ الأُمَّة ـ قاصراً عن

---

(1) المجتمع عند هيجل هو الذي تجب حمايته، وأنَّ وظيفة الفرد (الروح الذاتي) هي الخضوع للمجتمع الذي عبَّر عنه بـ(الروح الموضوعي). وهو يرى أنَّ اندثار الحضارات والامبراطوريات كان مردُّه إلى خضوع الروح الموضوعي للروح الذاتي. محيي الدين اسماعيل، توينبي، منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، ص 16، الجمهورية العراقية ـ وزارة الإعلام ـ 1977م.

(2) محمَّد باقر الصدر، لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية.

(3) الصدر، الإسلام يقود الحياة، المجموعة الكاملة، مج12، ص 151 ـ 152.

ممارسة حقّه نتيجةً لنظام جبّار، فيتولّى المرجع رعاية هذا الحقِّ في الحدود الممكنة».

«أمّا إذا حرّرت الأُمَّة نفسها، فخطُّ الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأُمَّة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس ركائز الاستخلاف الربّاني»[1].

فالحقُّ ما زال للأُمَّة في قيادة نفسها واختيار قادتها، ولا يمكن إغفاله حتى مع وجود القائد المعصوم، فمع «أنَّ البيعة للقائد المعصوم واجبة لا يمكن التخلُّص منها شرعاً، لكنَّ الإسلام أصرَّ عليها، واتَّخذها أُسلوباً من التعاقد بين القائد والأُمَّة، لكي يركِّز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامَّة للأُمَّة»[2].

من هنا، فإنَّ المرجعية وإن كانت كخطٍّ «قراراً إلهياً» إلاَّ أنّها كتجسيد في فرد معيَّن «قرار من الأُمَّة»[3].

أمّا كيف ستمارس الأُمَّة دورها في الخلافة العامَّة، فإنَّ ذلك يتحدَّد في الإطار التشريعي «للقاعدتين القرآنيتين» :

القاعدة الأُولى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[4].

القاعدة الثانية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ

---

(1) المصدر نفسه، ص 152 ـ 153.
(2) المصدر نفسه، ص 146.
(3) المصدر نفسه، ص 133.
(4) سورة الشورى، الآية: 38.

بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

فإنَّ النصَّ الأوَّل يعطي الأُمَّة صلاحية ممارسة أُمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نصٌّ خاصٌّ على خلاف ذلك. والنصُّ الثاني يتحدَّث عن الولاية، وأنَّ كلَّ مؤمن وليٌّ الآخرين، ويُريد بالولاية تولِّي أُموره، بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصُّ ظاهر في سَريان الولاية بين كلِّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية.

وينتج عن ذلك: الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف.

وهكذا وزَّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطَّين بين المرجع والأُمَّة.. بين الاجتهاد الشرعي والشورى الأمنية.. فلم يشأ أن تمارس الأُمَّة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويُشرف على سلامة المسيرة ويحدِّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأُخرى أن يحصر الخطَّين معاً في فرد، ما لم يكن هذا الفرد مُطلقاً، أي معصوماً.

فلا بدَّ من أن تشترك المرجعية والأُمَّة في ممارسة الدور الاجتماعي الربَّاني، بتوزيع خطِّي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدَّم..

وهكذا نعرف أنَّ دور المرجع كشهيد على الأُمَّة دور ربَّاني لا يمكن التخلِّي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامَّة للإنسان على الأرض دور

(1) سورة التوبة، الآية: 71.

بشري اجتماعي، يستمدُّ قيمته وعُمقه من مدى وجود الشخص في الأُمَّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية[1].

وبعبارة أُخرى فإنَّ المرجع «بوصفه جزءاً من الأُمَّة، يحتلُّ موقعاً من الخلافة العامَّة للإنسان على الأرض، وله رأيه في المشاكل الزمنية لهذه الخلافة وأوضاعها السياسية بقدر ما له من وجود في الأُمَّة وامتداد اجتماعي وسياسي في صُفوفها»[2]. . .

إذن وجود المرجع في الأُمَّة، بين صفوفها، يعيش مشكلاتها الزمانية، وَيعيها بعُمق، ويباشر معالجة قضاياها الاجتماعية والسياسية بما تتطلَّبه لغة الزمان من أدوات وآليات للمعالجة، هذا وحده هو الذي يمنح المرجع صفة المرجعية، ويوفِّر له الحقُّ في ممارسة دوره القيادي والإرشادي في الأُمَّة، شريطة اختيار الأُمَّة له الكاشف عن ثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية.

والذي يُستفاد من هذا كلّه أنَّ الحق في السيادة ـ وفق هذه النظرية ـ إنَّما هو للأُمَّة، وإنَّما يكتسب الفقيه حقّه من أمرين، أوّلهما: توفّره على عنصري الاجتهاد والوعي بالفكر الإنساني المعاصر، وثانيهما: انتخاب الأمة له، الذي قد يكون عن طريق رجوعها الطوعي إليه دون سواه، كما كان مع الإمام الخميني في إيران، أو عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم الشعب لهذه المهمة، أو عن طريق الانتخاب المباشر. . .

هذا النطاق الواسع للشورى ودور الأُمَّة، والذي تأخذ الأُمَّة من

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 153 ـ 154 باختصار.

(2) المصدر نفسه، ص 154.

خلاله دوراً أكبر في الحياة الاجتماعية والسياسية، لم نلمسه في آثار تلامذة الشهيد. . فالسيد كاظم الحائري يحصر الأمر كلّه بالفقيه، الولي، أما حقّ الأمة في انتخاب ممثليها فليس له أصالة عنده، بل هو راجع لمقتضيات المصلحة(1).

وعلى العكس من تأكيدات السيد الشهيد على حقّ الأمة وعلى مبدأ الشورى، تأتي تأكيدات السيد محمَّد باقر الحكيم على تهميش الشورى والتركيز على إعطائها دور «المشورة الفردية» لا غير، معرضاً عن أدلَّة الشورى، مركِّزاً على أحاديث أخلاقية فردية تؤكِّد على المشورة ودورها في حياة الفرد، في محاولة واضحة لاختزال هذا المفهوم الكبير لصالح سلطة الفرد الحاكم(2).

ولم تقف المسألة عند حدود الاختلاف في الرأي، بل حتى وهو يعرض فكر الشهيد نفسه وأُطروحته في هذا المحور، تراه يعمد إلى اختزال مساحة الشورى ودور الأُمَّة بشكل مفرط، لا ينسجم أبداً مع ما كتبه السيد الشهيد بنفسه، وأثبتناه هنا!(3).

مُواصفات المرجع «الولي الفقيه»: الرؤية الجديدة

كانت معركة الشهيد الصَّدر مع الوضع السائد في المرجعية التقليدية معركة صعبة، ذات جوانب متعدِّدة، أفصح عن بعضها في

---

(1) السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، مطبعة النيل، بيروت، ط1 ـ 1399هـ، ص 210.

(2) أنظر الفصل الأوَّل من كتاب (حوارات) إعداد محمَّد هادي.

(3) أنظر: محمَّد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد الصدر، مجلة المنهاج، عدد 17، ص 235 ـ 239.

الهيكل الذي رسمه لنظام «المرجعية الصالحة» أو «الرشيدة» هذا العنوان الذي ينعكس بوضوح على تقييمه للتقليد المرجعي السائد، والذي يحاول إصلاحه.

لكنَّه تكتَّم على بعض جوانبها، وصبر، لأنَّه لا الحوزة التقليدية ولا المجتمع المرتبط بها ارتباطه بالمقدَّس، قادر على استيعاب رُؤيته الجديدة وأُطروحته الإصلاحية الكبيرة، فأحجم عن كتابة «مُجتمعنا» بعد أن كان قد أعلن عنه، ووَضع خطوطه الأُولى، أحجم عن ذلك قائلاً: «إنَّ مجتمعنا لا يسمح بـ(مجتمعنا)».

وحتى حين وضع مواد الدستور، وهو في ذروة صراعه السياسي مع السلطة، لم يستطع أن يتجاوز العُرف السائد في محيط المرجعية، إلاَّ بالإشارة التي تحتاج إلى كثير من الشرح المعمَّق، معتمداً في ذلك كلِّه على مواضع أُخر أثبت فيها مواصفات المرجعية الحقَّة وشروطها، في مناسبات أُخر، وبقدر وافٍ إلى حدٍّ كبير لما تضمَّنته من تحديدات، وهو غير مُستغنٍ أيضاً عن مزيد من الشروح لما تضمَّنه من دلالات.

ففي حديثه عن دور المرجع في الشهادة والرقابة على الأُمَّة، يقول: «والوعي بالواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة..

إذ لا معنى للرقابة بدون وعي وإدراك لما يُراد من الشهيد مراقبته من ظروف وأحوال».

ليأتي إلى تحديد الشرط الجديد الذي يضيفه هنا ليكون المرجع مرجعاً بحقٍّ، فبعد كونه، أي المرجع «عالماً على مستوى استيعاب الرسالة» و«عادلاً على مستوى الالتزام بها والتجرُّد عن الهوى»..

لا بدَّ أن يكون أيضاً: «بصيراً بالواقع المعاصر له، وكفوءاً في ملكاته وصفاته النفسية»[1].

ولهذا النصُّ شرح وافٍ إلى حدٍّ كبير، على إيجازه، فهو يعرِّف المرجع تعريفاً يدخل في صلبه هذا التعريف الجديد، جزءاً لا يتجزَّء عن حدِّه، فالمرجع: «هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جُهد بشري ومعاناة طويلة الأمد، استيعاباً حيَّاً وشاملاً ومتحرِّكاً للإسلام ومصادره، وورعاً مُعمَّقاً يُروِّض نفسه عليه حتى يصبح قوَّة تتحكَّم في كلِّ وجوده وسلوكه، ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات، ليكون شهيداً عليه»[2].

فهذا هو المرجع الذي تحدَّث عنه الصَّدر دائماً، وهذه هي المرجعية التي أرادها، وحسب..

وله صياغة أُخرى أكثر إيجازاً بكثير، وضعها في (الفتاوى الواضحة) بعبارة «الكفاءة واللياقة من الناحية الدينية والواقعية»[3]. ولولا نصوصه المتقدِّمة لبقيت هذه العبارة معمَّاة تحتاج إلى الكثير من البيان والاستدلال لتوجيهها وجهتها المطلوبة..

وهذا ما فعله السيد محمود الهاشمي في بحث جادٍّ[4] في مواصفات وشروط المرجعية، إذ انطلق من هذه العبارة الأخيرة فقط دون الرجوع إلى النصوص المتقدِّمة، لكنَّنا سنرى كيف كانت شافعةً له مؤيدةً لنتائج بحثه.

---

(1) الإسلام يقود الحياة، ص 135 ـ 136.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) الفتاوى الواضحة، ج1، ص115.

(4) أنظر: مجلة المنهاج، العدد 8، ص 298.

فالسيد محمود الهاشمي ينطلق من مبدأ «الكفاءة واللِّياقة» ليثبت «في بحث علمي دقيق للمرجعية.. أَنَّها لا بدَّ من أن تكون في أيدي أشخاص ينبغي أن يكونوا ـ مضافاً إلى إحرازهم النواحي العلمية ـ ذوي كمالات أُخرى تبعث على لياقتهم للمرجعية.. تجعله (المرجع) لائقاً لقيادة المجتمع، ولأن يصير قائداً له، شرائط خاصَّة جامعها (اللِّياقة والكفاءة) في قيادة مُقلِّديه» وهذا أمر مطلوب حتى لو كان مقلِّدوه مجموعة صغيرة «فكيف إذا كانت قيادته على مستوى قيادة الدولة وحاكميَّتها؟»[(1)].

ليستنتج من هذا أنَّ القدر المتيقَّن من الدليل الشرعي على التقليد «يُلغي كثيراً من هؤلاء المجتهدين التقليديين، وتشملهم أصالة عدم الحجِّية، وأصالة عدم جواز تقليدهم، وعدم حجِّية فتاواهم»[(2)].

ولعلَّ الظرف الذي تحدَّث فيه السيد الشاهرودي قد هيَّأ له فرصته الكافية لأن يثأر لأُستاذه الذي قضى وهو يحبس في صدره الكثير ممَّا لا يطيقه الوسط الحوزوي آنذاك، فحمل قائلاً: «ليس الأمر كما نتصوَّر، حيث نذهب إلى الحوزة، ونتعلَّم قليلاً، ونتعمَّق في بعض المسائل ثُمَّ نجعل ما حصلنا عليه في الحوزة هو المبنى والمُنطلق لكلِّ شيء، ونغضُّ الطرف عن القضايا المهمَّة الأُخرى كافَّةً التي لها دور كبير في الاجتهاد والمرجعية، ونبدأ بهتك الآخرين!».

«فما يتخيَّله بعض الفقهاء بعد أن يدرس الأُصول والفلسفة ويتعمَّق فيها، بأنَّه أصبح أكثر علماً في مقدِّمات الاجتهاد.. فيكون استنباطه

(1) مجلة المنهاج، العدد 8، ص 298.
(2) المصدر نفسه، ص 299.

أفضل، إنَّ هذا التخيُّل خاطئ في كثير من الأحيان، إذ قد يصير اجتهاده أبعد عن الواقع نتيجة تأثُّره الذهني المسبق».

ليذهب بعد النَّقد إلى وضع اليد على البديل، المساحة الكبيرة ذات الأهمية الفائقة في الاجتهاد، والتي أهملها التصوُّر التقليدي ـ الخاطئ ـ للاجتهاد، تلك هي الثقافة الإسلامية العامَّة في ما يتَّصل بالفرد والمجتمع، وهي «أقرب إلى مصادر التشريع ـ من: القرآن والسُنَّة ـ وأقرب إلى الأحاديث وسيرة النبيِّ وسيرة الأئمة وعملهم وسلوكهم وتقريرهم»..

ليصل بعد جولته المفصَّلة إلى النتيجة الخطيرة التي عمل السيد الشهيد على ترسيخها في الوعي العام، وهي: «إنَّ من أحاط بالمعارف الإسلامية وأجاد استيعابها، وكان فاقداً لتلك الدقائق العقلية الأُصولية، يكون أعلم من الذي يُتقن الأبحاث العقلية ولكنَّه فاقد لتلك الثقافة العامَّة من المعارف الإسلامية، لأنَّ تأثير هذه المعارف في الفقه أكبر».

يُشكِّل هذا الوعي بحقٍّ ثورة ثقافية كبيرة في هذا المحيط، وعلى الرغم من أنَّها وجدت لها مصداقاً قوياً في ثبات مرجعية آية الله السيد الخامنئي في إيران، إلاَّ أنَّها ما تزال عصيَّة على القبول في الوسط الحوزوي، ناهيك عن كونها قد حقَّقت أغراضها لتكون ثقافة نافذة فيه. بل لم تفلح قوَّة نافذة في الحوزة في تنفيذ خطوة أساسية على طريق هذه الثورة لا بدَّ من تحقُّقها على مستوى مناهج وأُصول التدريس في الحوزة، باستثناء ما وضعه صانع هذه الثورة الأوَّل، السيد الشهيد، في حلقات الأُصول، والمبادئ العامَّة للأُصول، وعلوم القرآن..

بل هي عند مفجِّرها الجديد لم تتجاوز لحظتها التاريخية التي

أفرزتها، وهي ضرورة الدفاع عن مرجعية السيد الخامنئي، التي تبرِّرها تلك الاستنتاجات العلمية والواقعية. فما زالت تلك الثقافة الإسلامية العامَّة لا تحظى بالقدر الأدنى من القيمة في الوسط الاجتهادي والمرجعي رغم التحدِّيات الكبيرة التي واجهتها وتواجهها المرجعية في الحياة السياسية والاجتماعية المعاصرة.

الأمر الذي يُنبئ بضرورة العودة من الصفر في لحَظة تاريخية قادمة، بعد القطيعة الحاصلة بين «نصوص الثورة» وبين الواقع المتغيِّر، مع ملاحظة أنَّ المتغيِّر في محيط هذه «الثورة» يعود واقعياً إلى الوراء، بعكس المتغيِّر الاجتماعي، لتعود الفاصلة أكبر ممَّا كانت عليه لحظة الانطلاقة التَّجديدية.

من هُنا تبرز من جديد أهمية التوصيات الأوَّلية التي وضعها مهندس «الثورة» السيد الصَّدر، ضماناً لنجاحها أوَّلاً، ولاستمرارها ثانياً، وهي:

1 ـ فكرة «العمل المُسبق» من أجل قيام المرجعية الصالحة، وهي تعني «أنَّ بداية نشوء مرجعية صالحة يتطلَّب وجود قاعدة قد آمنت بشكل أو بآخر بهذه الأهداف (أهداف المرجعية الصالحة)[1] في داخل الحوزة وفي الأُمَّة، وإعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة» إذ بدون ذلك «يُصبح وجود المرجع الصالح وحده غير كاف لإيجاد المرجعية الصالحة حقّاً، وتحقيق أهدافها في النطاق الواسع»[2].

---

(1) وضع الشهيد الصدر للمرجعية الصالحة خمسة أهداف استراتيجية، أنظر: النعماني، الشهيد الصَّدر سنوات المحنة وأيَّام الحصار، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

2 ـ «الضمان المستقبلي» والذي يعني «أن يُهيَّأ المجال للمرجع الصالح الجديد، ليبدأ ممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع السابق، بدلاً من أن يبدأ من الصِّفر..»[1].

أمَّا الجهد الأكثر سعةً في ترسيخ هذا المفهوم الجديد للمرجعية، فهو الذي بذله السيد محمَّد حسين فضل الله، وهو صاحب السيد الصَّدر القريب من أجوائه، وقد أفاد منه كثيراً أيَّام دراسته في العراق. فقد أظهر جهداً كبيراً في تجسيد صورة المرجع الواسع الاطِّلاع على ثقافة عصره، الحاذق في الإجابة على أسئلته، مكَّنه من ذلك تفاعله الجادُّ مع هذه الأُطروحة، وزاده الثقافي الواسع ومتابعاته المتنوِّعة التي ظهرت آثارها في كتب كثيرة، ومحاضرات وحوارات ملأت مجلَّدات كبيرة.

فهو يرى: «أنَّ المرجع لا بدَّ أن يكون رائداً في أيَّة قضية من قضايا المستضعفين في العالم، أو أي قضية من قضايا المسلمين في العالم، وحتى التي لا تتَّصل بالواقع الشيعي أو الواقع الإسلامي، لأنَّ المرجع الذي يحمل رسالة الإسلام لابدَّ أن يطلَّ على الواقع العالمي في كلِّ اهتزازاته، وفي كلِّ تيَّاراته، وفي كلِّ مواقعه...»[2]

وهذا أمر لا مفرَّ للفقيه منه «باعتبار أنَّ قضايا العصر.. تمثِّل موضوعات الأحكام التي يحتاج المجتهد إلى أن يستنبطها، وإلى أن يحدِّدها كمنهج إسلامي في الحياة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 171.
(2) سليم الحسني، المعالم الجديد للمرجعية الشيعية ـ دراسة وحوار مع السيد فضل الله، ص 62.
(3) المصدر نفسه.

ويُعيد صياغة أُطروحة السيد الصَّدر في أنَّ المرجعية لا بدَّ أن تكون مؤسَّسة «بحيث إنَّ المرجع عندما يأتي، يأتي إلى مؤسَّسة تختزن تجارب المراجع السابقين. . ليبدأ من حيث انتهى المرجع السابق، لا ليبدأ بعيداً عن كلِّ التجارب السابقة»[1].

«إنَّ المطلوب أن يكون للمرجع الرشد الفقهي، والرشد الاجتماعي، والرشد السياسي، والرشد الحركي، مع الاستقامة الأخلاقية، والقوة الروحية، بحيث يستطيع من خلالها أن يطلَّ على قضايا الأُمَّة، وأن ينفتح على كلِّ الخبرات، وعلى كلِّ الطاقات. . . وأن يكون الإنسان الذي يحمل اهتمامات الأُمَّة في اهتماماته، ويتحرَّك مع الأُمَّة ليعطيها غنىً في التجربة، كما يأخذ منها قِدَم التجربة، ليكون معلِّماً وتلميذاً في آن واحد»[2].

فالأمر لا يتعلَّق بالثقافة فقط، بل بالمواقف أيضاً[3].

فبين مهندس هذه «الثورة الثقافية» وبين أحد روّادها المعاصرين تتوحّد مساحات النظر، وتشخيص البدائل. . بل حتى المعاناة كانت واحدة، فهذا هو رَجْعُ كلمات الصَّدر في قول فضل الله: «إنَّنا نعتقد أنَّ اختلاف المرجعيات أوجد مشكلةً كبيرةً جدّاً في الجسم الإسلامي الشيعي، مع المحافظة على الإيجابيات الأُخرى. .

ولكنَّ السلبيات أكثر؛ ولذلك فلا بدَّ من دراسة جديدة فقهية للشروط التي لا بدَّ من توفُّرها في المرجع وطريقة تعيينه»[4].

(1) المصدر نفسه، ص 65.
(2) المصدر نفسه، ص 72، 86.
(3) المصدر نفسه، ص 73.
(4) المصدر نفسه، ص 70، 84.

الحلقة الأخيرة

يبقى السؤال الذي اشترط وجود الفقيه المجتهد بهذه المواصفات الضرورية، على رأس السلطة، لم يحسم القضية إلى الأبد.. فما زال السؤال مفتوحاً يستدعي ملاء الفراغ الذي سيحصل في حال عدم توفر فقيه بهذه المواصفات.. فهل يصار إلى «الانتظار» ويلتقي رواد الفقه السياسي الإسلامي المعاصر مع الدعاة إلى الجمود، انتظاراً لحكومة المهدي الموعود؟

إنَّ القول بأنَّ هذا السؤال سابق لأوانه ليس بالقول العملي ولا المقبول.. فعلى النظرية السياسية المعاصرة أن تبحث عن شروط تكاملها.. وهذا السؤال المطروح سؤال يلحّ في الأُفق، لا سيما مع هيمنة النزعة التقليدية على الفقه، والتي لم تلُح في الأُفق بشائر انقلاعها، بل الإصرار قائم على حمايتها حتى من قبل الكثير من ذوي النزعات الثورية أو التَّجديدية.

ولسنا نتوقع الإجابة من خارج دائرة التَّصدي المباشر لهموم المجتمع والدولة والانخراط الفاعل في الفقه السياسي..

محمد الصَّدر، الرجل الذي واصل المشوار الصَّدري الأول ميدانياً، وعلى مدىً أوسع، في نهضته المشهودة أُخريات القرن الميلادي المنصرم، ستكون له رؤيته في وضع الحلقة الآخيرة في المشروع السياسي، حين يُجيب على هذا السؤال بكل وضوح، فيقول: إن ثمّة مُعطيات سياسية لا يملكها رجل الدين ـ في السؤال المفروض ـ فهل من الحكمة أن يتدخل رجل الدين في أمور لم يتح له أن يطلع عليها اطّلاعاً وافياً؟ وهل من الحكمة أن يتورط في مواقف لم يُحط بها إحاطة شاملة؟

قطعاً لا، وأنا مع مبدأ الفصل بين القيادتين، شرط أن يجعل الحاكمُ السياسة في خدمة الدين، لا أن يسخّر الدين في خدمة السياسة[1].

وقد يُثار بوجه هذا النص: أن صاحبه، محمد الصَّدر، قد قاله في ظرف استثنائي، تحت رقابة سلطة لا ترحم، ولم يكن هو في حينها في صدد مواجهتها، بل لم يكن في صدد التنظير لهذا الموضوع، وإنَّما قاله إجابة على سؤال صحفي في مثل تلك الأجواء، فهو إذن لا يمثّل قناعاته.

ومع إمكان الإجابة عن هذا الاعتراض بأن السيد محمد الصَّدر لم يصرّح في أجواء أخرى لاحقاً بخلافه، إلاّ أنه ليس ثمّة ما يُبرر الإصرار على تحميله إيّاه، وإنما سننطلق منه فقط في أجواء هذه الإثارة، وبنحو لا يقلّل من أهمية نتائجه عدم صحة هذا النصّ، أو عدم تمثيله قناعات صاحبه..

إنَّه على أيِّ حال مبدأ جديد، يمنح الشرعية للفصل بين القيادتين الدينية والسياسية، في حالة عدم توفر القيادة الدينية المؤهّلة سياسياً، وهو مبدأ مختلف تماماً عما رأيناه عند الدستوريين، الذين كانوا يُخططون للحَؤُول دون استبداد الحاكم اللاشرعي، دون أن يمنحوه الشَّرعية في ظل هذا النظام الدستوري، فالحاكم في التصور الأخير حاكم غير شرعي، لا يتمتع بالشرعية في الحكم بناءً على أن الشرعية محصورة في ولاية الفقيه العادل، وبما أن الفقيه العادل غير قادر على مزاولة

(1) حديث منشور في مجلة الوسط ـ العدد 116، بتاريخ 18 / 4 / 1998م، وانظر، عارف الصادقي، المشروع السياسي عند الصدر الثاني، ضمن كتاب الصدر الثاني شهيد الإصلاح، مجموعة كتّاب، ص 90 ـ 91.

السلطة مع وجود الحاكم المتسلّط، فإنه يلجأ إلى الحد من سلطته الفردية عن طريق الدستور ومجلس الشورى ونحوها.

أما في الأطروحة الثانية، فإنَّ الحاكم السياسي الذي يلتزم مبادئ الإسلام سيكون حاكماً شرعياً، وتكون سلطته مشروعة، بهذا القَيْد، وسوف لا يكون مغتصباً لحق الفقيه العادل، ما دام الأخير غير مُؤهل لمباشرة القيادة السياسية للبلاد.

هذه أطروحة جديدة إذن، حَريَّة بالدراسة الموضوعية المعمّقة، علماً أنها تلتقي مع الصورة الأخيرة عند الميرزا النائيني في إمكان إسباغ الشرعية على سلطة الحاكم، بغضّ النَّظر عن الأسلوب الذي وصل فيه إلى السلطة، بعد استجابته لإرادة الأمة في إقامة الدستور المقبول شرعياً وشعبياً، وإقامة الحياة البرلمانية. . كما تلتقي أيضاً مع أطروحات علماء السُّنة والحركات السياسية السُّنية، التي حسمت الأمر عندما حصرت حق السيادة بالأمة، التي تنتخب مَن يمثّلها سياسياً، ليمارس الحُكم على أساس من الشريعة الإسلامية وهديها.

بل إنَّ المُضيّ مع أطروحة السيد الهاشمي السابقة ينتهي بها إلى هذه النتيجة، إذ إن سياق البحث عنده ينتهي إلى القول بأن الولاية للكفاءة، وليست للفقاهة، فإذا توفرت عناصر الكفاءة في الفقيه المجتهد العادل فهو المختار، وإلاّ فإن غيره ممن توفر على المعارف الإسلامية العامة والمعارف الحديثة هو الأولى، الأمر الذي يمكن صياغته بمبدأ «ولاية المثقف الديني» وهي عندئذ ولاية شرعية، وليست غاصبة.

وليست هذه النتيجة ببعيدة عن أطروحة الشهيد محمد باقر الصَّدر، التي منحت حق السيادة للأمة، مع رقابة الفقيه الجامع للشرائط، وقد

علمنا أنه إنَّما كان يعني بالفقيه المرجع، ذلك «الإنسان الذي اكتسب، من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد، استيعاباً حيّاً وشاملاً ومتحرّكاً للإسلام ومصادره.. ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملابسات، ليكون شهيداً عليه».

وبغياب هذه المواصفات سوف يفقد الفقيه صلاحيته وأهليته لموقع الشهادة، أو الخلافة، أو الرقابة هذا.

بل إنَّ هذه المواصفات الضرورية، والتي لا يمكن التخلّي عنها في شروط القائد الأعلى، سوف «تُلغي» بحسب استنتاج السيد محمود الهاشمي «كثيراً من هؤلاء المجتهدين التقليديين» إلى المستوى الذي يتراجع بهم، بحسب النصّ نفسه، إلى «أصالة عدم الحجيّة، وأصالة عدم جواز تقليدهم، وعدم حُجيّة فتاواهم».

وبلا شك فإنَّ غياب هذه المواصفات لدى فقهاء حقبة ما، لا يسلب حق الأمة في السيادة على نفسها، وحقّها في تحقيق استقلالها وصيانة أمنها وهويتها في إطار نظام يقوم على أساس الإسلام، وعندئذ تترشح النتيجة الأخيرة لأبحاث الهاشمي، والتي نصّت على «أن من أحاط بالمعارف الإسلامية، وأجاد استيعابها، وكان فاقداً لتلك الدقائق العقلية الأصولية، يكون أعلم من الذي يُتقن الأبحاث العقلية، ولكنّه فاقد لتلك الثقافة العامّة من المعارف الإسلامية، لأن تأثير هذه المعارف في الفقه أكبر».

من كل هذا فإنَّ الكفاءة العملية، والاستيعاب الحقيقي لمتغيرات الحياة ومستلزماتها، يلازمهما الإدراك الكافي للمعارف الإسلامية العامة، هي المواصفات التي تؤهل صاحبها لموقع القيادة العليا. وعندئذ يبقى

المتضلّع بدقائق الفقه مرجعاً في حدود تخصصه ودائرة اهتماماته الفعلية التي أثبت فيها قدرات لا تستغني عنها الأمة أو سلطتها السياسية المنتخبة.. وهذا هو معنى الفصل بين السلطتين، الدينية والسياسية، الأمر الذي قد لا تستغني عنه الأُمّة في بعض حقب عمرها، وتقلُّبات أيامها..

وبه نكون قد وضعنا الحلقة الأخيرة في إطار النظريات المطروحة حتى الآن في أساس نظام الحكم في الإسلام، وطبيعته.

ختاماً

كان هذا جمعاً مركزاً، وتبويباً جديداً، للمشروع السياسي عند واحد من أهم رواد النهضة الفكرية الإسلامية المعاصرة.. حاولنا التركيز فيه على صلب المشروع، وما يدور حوله، ليس فقط رغبة في إحياء تراث صاحبه، وهو الجدير بالإحياء، بل لحاجتنا المعاصرة إلى مشروع متكامل، أعطى الأُمّة حقّها المشروع في النظام السياسي، في عهد يُتَّهم فيه الإسلام بالاستبداد السياسي والاستبداد الديني معاً، من قبل أنظمة تحمل الديمقراطية شعاراً، إضافة إلى ما نشهده من نكوص في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، الذي أصبح أكثر من أي وقت مضى بأمسّ الحاجة إلى الارتكاز على أطروحة نظرية شاملة ومعمقة في الفكر السياسي..

نرجو أن نكون قد وُفِّقنا إلى ذلك.. والله من وراء القصد.

الخاتمة

اتَّسع المشروع الفكري عند الصَّدر لميادين متعدِّدة، تناولت هذه الدراسة بعضاً منها، حيث شكَّل البُعد الاجتماعي المتحرك مع تحديات الزمان، المحور الأساس فيها.

لقد أدرك الصَّدر أن توقف الفكر الإسلامي عند القضايا الجزئية، ودوران الاجتهاد حول مسائل فرعية طارئة أو مستجدة لمعالجة قضايا تواجه الفرد، دون المجتمع، إنَّما يعود إلى عوامل تاريخية أرغمت الكثير من علماء ومفكري الإسلام على الانفصال عن الواقع ومتطلباته.

فتجمَّد تفسير القرآن عند المتابعة التراتبية لأيات القرآن الكريم، التي تُعطي معانى مفردة، ومُجزأة، دون أن تستطيع الكشف عن التصوُّر القرآني الكامل للقضايا العديدة التي يُعالجها القرآن. كما توقَّف الفقه السياسي والدستوري للدولة، وتجمَّد فقه العلاقات الاقتصادية والمالية، فالتزم الفقهاء ناحية فروع الفقه، كما التزم المحدِّثون رواية السنن، لتكون ذروة إنجازات الفقه محصورة في إيجاد الحلول لأحكام مستعصية، يتعرَّض لها فرد يواجه قضية، دخلت على موضوعها

ملابسات جديدة، فرضتها قوانين الحياة المستجدة، على نحو الفتوى التي تُبرر للمتعبد موقفه إزاءها.

إنَّ المسائل الحيوية المستحدثة في المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أكبر بكثير من أن تعالج عن طريق الالتفاف على موضوعاتها من أجل البحث عن سلوك مبرر حيالها.

إنَّها تتوقف بشكل كامل على استيعاب دقيق وشامل لموضوعاتها، ولما لهذه الموضوعات من علائق معقدة بموضوعات أخرى تفرض نفسها على الواقع. وهذا الاستيعاب لا يمكن تحصيله دون تحصيل المعرفة الجيدة بإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة، والأسس النظرية التي تقوم عليها هذه المعاملات المستجدة. ولما لم يتوفر الفقه التقليدي على هذا الشرط الأساسي، فإنه لا يستطيع أن يتجاوز تلك الآفاق الفردية المحدودة.

وهكذا حصل الانكماش في الهدف الذي يصبو إليه الفقه، فغابت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي، كلها، نتيجة الانكماش في الهدف، فاتَّجه الفقيه إلى الفرد وحاجاته الخاصة، تاركاً المجتمع وحاجته إلى تنظيم الحياة الاجتماعية.

الفردية هذه لم تنحصر في نظرة الفقيه إلى الأحكام الشرعية، وحسب، بل شملت النظرة إلى رسالة الإسلام كلها، حتى أصبح التعاطي مع مبادئ الإسلام، بشكل عام، بعيداً عن أهدافها الاجتماعية ورسالتها في الحياة العامة.

ومع رُوّاد النهضة الإسلامية الحديثة، بدءاً بالسيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده، ابتدأ التركيز على البُعد الاجتماعي للدين

وأحكامه، ليأخذ طريقه في النمو بعدهما، حتّى اكتمل معناه، وتحدَّدت أبعاده، وأخذت تطبيقاته الواسعة طريقها إلى الظهور، على يد الصَّدر في صياغات متطورة، متكاملة مع بعضها، تُؤلف النظريات الإسلامية التي تعالج قضايا الحياة العامة والمجتمع، بدلاً من تلك الحشود من الأحكام الفردية والصور التجزئية.

أصبح للنص بشكل عام بُعداً آخر، غير بُعده اللفظي ودلالته اللغوية، ذلك هو البُعد الاجتماعي للنص، الذي يبدأ من حيث ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي، ليُقرأ النَّص في الخطوة الثانية من خلال الارتكاز الاجتماعي، ليُعطي ثمرات جديدة، لم تكن تبدو على مستوى حدود الفهم اللغوي الأولي.

هذا البُعد الاجتماعي للنص هو الذي تكاد تنطق به روح الشريعة ومقاصدها العليا، وعلى هذا الأساس فقط يمكن للفكر الإسلامي أن «يتخطَّى فقه الأحكام، إلى فقه النظريات» كما فعل الصَّدر، في جهد تأسيسي واضح ليصل إلى النظريات الأساسية، والتصورات الرئيسية، التي تمثل وجهة نظر الإسلام. لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات، في كل باب من أبواب الحياة، ترتبط بمثل تلك النظريات والتصوُّرات.

وهذا يعني أن عملية الاستنباط سوف تخضع لمعايير جديدة، إضافة إلى أدوات الاستنباط المتعارفة، معايير تُستفاد من «روح الشريعة» أو «مقاصد الشريعة» أو «أدلة الشريعة العليا». الأمر الذي يقتضي الانفتاح على المعارف الأساسية التخصصية الحديثة، فالتخطيط للحياة الاقتصادية ـ مثلاً ـ في المجتمع الإسلامي، يجب أن يتعاون فيه مفكرون إسلاميون

واعون، ويكونون في نفس الوقت فقهاء مُبدعون، وعلماء اقتصاد معاصرون.

وعلى هذه الأُسس المعرفية الجديدة، أقام الصَّدر جُهده الإبداعي في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، الذي يستوعب النَّظريات الإسلامية الشاملة للعمليات الاقتصادية المختلفة؛ الإنتاج، التوزيع، الملكية وغيرها. معززاً ذلك بمشروعه الفقهي التنظيري السباق، في «البنك اللاّربوي في الإسلام».

لكن البُعد الاجتماعي لا يتوقف عند حدود القضايا التي تعالجها أحكام الشريعة في الفقه بمعناه الاصطلاحي المتعارف، بل يتَّسع باتِّساع روح الشريعة ومقاصدها إلى ميادين الحياة الاجتماعية كافة، هذه الميادين سيبحث عنها الصَّدر في القرآن الكريم، لينتقل بالتفسير، هذه المرة، من إطاره التقليدي التجزيئي، إلى إطار جديد، يستهدف الكشف عن النظريات القرآنية، مقدماً أكثر المحاولات المعاصرة في التعامل مع القرآن نضجاً وتكاملاً، فوضع الأسس والأدوات للمنهج الجديد في تفسير القرآن، الذي أطلق عليه عنوان «المنهج الموضوعي» أو «التوحيدي». فهو موضوعي وتوحيدي من حيث توحيده بين الآيات التي تشترك في معالجة موضوع ما، وهو موضوعي من حيث انطلاقه من الموضوع، الواقع، وعودته إلى القرآن.

ثم تقدَّم في ممارسة عملية لهذا الاتجاه الجديد، فأنجز: النظرية القرآنية في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، والنظرية القرآنية في سنن التاريخ، وانعكاس هاتين النظريتين على الفكر السياسي والنظام السياسي في الإسلام. ليؤسس ـ اعتماداً على هاتين النظريتين وعلى ما يقدِّمه

الفهم الاجتماعي للأحكام الشرعية الخاصة بالنظام السياسي ـ لنظرية سياسية، متكاملة الأبعاد، في عملية اكتشاف مرَّت بمراحل، واتخذت أشكالاً متعددة، ليقدم عن غير قصد صورة عن حيوية الشريعة وأثر الاجتهاد المتحرك المنفتح على سائر العلوم الإنسانية، في اكتشاف أبعادها.

وهو إلى جانب ذلك كله يبعث الروح في البُعد الاجتماعي لأصول الدين أيضاً، كاشفاً عن أنَّ «التوحيد»: هو العنصر الذي يحدث تغييراً نوعياً في بنية العلاقات الاجتماعية، لأنه هو سند الإنسانية في تحررها الداخلي من كل العبوديات، كما أنه سند التحرر الإنساني في كل المجالات، والتي من أهمها مجالات المعرفة القائمة على احترام العقل، والحرية الفكرية.

وكذلك تشكل النبوّة عملية استبدال ثوري، وتصفية نهائية للاستغلال، ولكل أنواع الظلم البشري.

هذا البُعد الاجتماعي لأصول الدين، له صلته الوثيقة بالنظرية الجديدة في «المعرفة» التي أسس لها الصَّدر على أساس «الاستقراء» الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة.

المنهج الذي استطاع من خلاله أن يقدِّم، على صعيد الفكر الديني، اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة البشرية، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً، ليوظّف هذه النظرية في نهاية المطاف في البرهان على إثبات الصانع المدبر، وحقيقة النبوة، على أسس الاستدلال الاستقرائي نفسه، منتهياً إلى عدم إمكان الفصل بين العلم وبين الإيمان من وجهة النظر

المنطقية للاستقراء، ليجعل من إضافاته في نظرية المعرفة مدخلاً إلى التَّجديد في علم الكلام أيضاً.

من كل هذا النِّتاج تكتمل الصورة التي تقدمها الرسالة الإسلامية للحياة، في جوانبها المعرفية، والاجتماعية، والسياسية، في نظريات مكتملة في نفسها، متكاملة مع بعضها، في علائق ترابطية أكيدة، يشكل غياب أي منها تفكيكاً وتجزيئاً لغايات الشريعة ومقاصدها.

فالبُعد الاجتماعي في أصول الدين ينعكس بالضرورة على فقه الحياة، بكل تفصيلاتها، ليشكل هذا الفقه في إطاره الجديد القاعدة الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام والأداة الضرورية له لكي يؤدي دوره ورسالته. وفي الوقت نفسه فإنَّ النظريات الفقهية العامة في إطارها الاجتماعي لا تجد فرصتها في ملامسة الواقع ومعالجة قضايا المجتمع إلاّ من خلال هذا النظام السياسي، الذي قام من ناحية أخرى على أسس فلسفية، تُعيده من طرفها الآخر إلى أصول الدين، فإلى التوحيد والنبوَّة والمعاد تعود حركة الكون والتاريخ وفق سنن إلهية لا تبديل لها، من خلالها يمارس الإنسان دوره في خلافة الله على الأرض، مستلهماً المُثل الإلهية العُليا التي حملتها رسالات السماء، في مسيرة تصاعدية، يستحثها المستقبل إلى الأمام، تعتريها حالات التذبذب والنكوص، وفق قوانين الكون والتاريخ. ثم إلى نهاية محتومة، أسبابها معقودة في هذه القوانين نفسها، ليلقى فيها الإنسان بارئه، ويجد جزاء عمله.

ومن ناحية أخرى فإنَّ هذا البناء المكتمل في أجزائه، والمتكامل في روابطه وعلائقه، يقدِّم بين أيدينا البرهان الملموس على حيوية رسالة

الإسلام وفاعليتها، وقدرتها على استيعاب متغيرات الزمان والمكان. على أن هذا النتاج ليس هو النهاية في ما يمكن اكتشافه من أبعاد نظرية ومعرفية وصياغات تطبيقية، وإنَّما هو خطوة معاصرة، كان لها موقع ريادي، لتكون بعد ذلك منطلقاً للمزيد من عمليات الاستكشاف، التي ينبغي ألاَّ تتوقف إلا بتوقف الزمان بالنسبة للإنسان على الأرض.

من كل هذا تخرج هذه الدراسة بالتوصيات الآتية:

1 ـ تقع على عاتق علماء ومفكري الإسلام والباحثين المختصين في فروع العلوم الإنسانية، ضرورة إعادة النظر في المناهج المتبعة في التعامل مع التراث، لتبنّي أدق المناهج وأقدرها على استنباط كل ما هو متجدد، يمتلك في نفسه القدرة على الدَّيميومة، ومواكبة التغيرات المستجدة مع الزمن.

2 ـ تركيز الاهتمام بتقصي البُعد الاجتماعي للنص الديني، وتعميق نطاق البحث في الأهداف العليا للنص، سواء كان النص عقائدياً أو تشريعياً أو أخلاقياً تربوياً، أو غير ذلك، وإعادة صياغة الفقه الإسلامي من جديد، على أساس «روح الشريعة» ومقاصدها وأهدافها العُليا.

3 ـ إنَّ ذلك يتطلب تعيين دروس مختصة بهذه الشؤون، وإعداد مناهج تعليمية مناسبة لها، تتولى إعدادها لجان من الخبراء المختصين، من ذوي المتابعة والاسهامات الموفقة في هذه المجالات.

وينبغي أن يتمّ هذا أولاً في أقسام الدراسات العُليا، في المراكز الرئيسية التي تضم أعداداً أكبر من الأساتذة المختصين، ومن الطلبة الذين تتوفر لديهم فرصة أكبر للبحث والمتابعة، ذلك لكي تبلغ

هذه الدراسات درجة مناسبة من النضج والاكتمال، ليمكن بعد ذلك تعميمها على الكليات المختصة بالدراسات الإسلامية.

4 ـ سوف لا تستغني هذه الدراسات، في فروعها المختلفة، عن النتاج التأسيسي الغني، الذي قدمه الشهيد محمد باقر الصَّدر، سواء في ميدان نظرية المعرفة، ومنهج الاستقراء، أو في مجال الفقه الاجتماعي الناظر إلى روح الشريعة ومقاصدها، أو في مجال اكتشاف النظرية القرآنية في مجالات الحياة المتعدِّدة، أو في بحث المذهب الاقتصادي، والنظرية السياسية في الإسلام. إذ إنَّ هذا النتاج الغني والمتنوع يصحُّ بامتياز لأن يشكل منطلقاً رصيناً لهذه الدراسات، بما يتوفر عليه من دقة علمية وعُمق واستيعاب.

5 ـ كل ذلك ضروري من أجل أن تستعيد رسالة الإسلام حيويتها وفاعليتها، وقُدرتها على الوقوف أمام التحديات المتجددة، ومن أجل أن تأخذ أمة الإسلام موقعها اللائق بها بين الأمم وتستعيد دورها الرِّيادي في التاريخ.

المصادر والمراجع

- الآصفي، الشيخ محمد مهدي، بحث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمّد الحسيني ـ ط1، بيروت.

- إسماعيل، د. محيي الدين، توبيني، منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، الجمهورية العراقية، وزارة الاعلام ـ ط 1977م.

- أمين، عثمان، العروة الوثقى لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، تراث الإنسانية ج5.

- الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ 1406 هـ ـ 1986م.

- بطاطو، حنا، العراق، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية ـ ط1 ـ 1990م.

- البغا، د. مصطفى، حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط1، بيروت.

- البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط7 ـ 1991م.

- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط1، تونس ـ 1284هـ.

- إبن تيمية، منهاج السنة ـ المكتبة العلمية ـ بيروت.

- أبو زيد، أحمد عبد الله العاملي، محمد باقر الصَّدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، العارف للمطبوعات، ط1 ـ 1428هـ، 2007م.

- الجابري، السيد كاظم، ولاية الفقية في فكر الصَّدر الثاني.. بحث في كتاب رجل الفكر والميدان، آية الله العظمى محمد محمد صادق الصَّدر، إعداد نخبة إحياء الذكرى السنوية الأولى لشهادة السيد محمد الصَّدر ـ ط1 ـ 1421هـ ـ 2001م.

- جعفر، ملاّ أصغر علي، الحياة السياسية للإمام الصَّدر، بحث في كتاب: محمد باقر الصَّدر، دراسات في حياته وفكره، نخبة من الباحثين، دار الإسلام ـ ط1 ـ 1996م.

- الجهاد، (صحيفة) ـ العدد 83 بتاريخ 1 شبعان 1405هـ

- جمهوري إسلامي (صحيفة إيرانية فارسية) بتاريخ 19/ 1/ 1361 هـ. ش.

- الحائري، آية الله السيد كاظم، أساس الحكومة الإسلامية، مطبعة النيل ـ ط1 ـ بيروت 1399هـ.

- مباحث الأصول، مطبعة مركز النشر، مكتب الأعلام الإسلامي، قم ـ 1408هـ.

- حرك، أبو المجد، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة، قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، بالاشتراك مع يوسف كمال، دار الصحوة للنشر، القاهرة ـ ط1 ـ 1408هـ.

- حسنة، عمر عبيد، كيف نتعامل مع القرآن الكريم، مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ـ الحسني، سليم، رؤساء العراق (1920ـ 1958م) ـ دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 ـ 1413هـ ـ 1993م.

ـ المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، دراسة وحوار مع السيد فضل الله، ط1.

ـ الحسيني، محمد، الإمام الصَّدر، سيرة ذاتية.. بحث في كتاب: محمد باقر الصَّدر، دراسات في حياته وفكره ـ نخبة من الباحثين، دار الإسلام ـ ط1 ـ 1416 هـ ـ 1996م.

ـ محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاّق، الناشر: قلم مكنون، قُم، ط1 ـ 1428هـ ، مركز الغدير.

ـ الإجتهاد والحياة، حوار على الورق ـ حوار وإعداد، بيروت ـ ط1.

ـ اقتصادنا من وجهة نظر مختلفة ـ مجلة المنهاج ـ العدد 17.

ـ الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن.

ـ النظرية السياسية عند الشهيد الصَّدر ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد الثالث.

ـ نظرية العمل السياسي عند الشهيد الصَّدر ـ مجلة المنهاج ـ العدد 17.

ـ الخرسان، صلاح، حزب الدعوة الإسلامية، حقائق ووثاق ـ ط1، بيروت.

ـ الخميني، آية الله العظمى الإمام، كتاب البيع، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، ط4 ـ 1410هـ. [2: 459 ـ 488]

ـ الدعوة، (مجلة) العدد 83 ، الإخوان المسلمون يقودون تظاهرات الحرية في آذار. مارس 1954م.

ـ رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، دارالمعرفة، لبنان، ط2.

ـ أبو رغيف، السيد عمار، نظرية المعرفة في ضوء الأسس المنطقية للإستقراء، مجلة المنهاج، العدد 17.

- الرفاعي، عبدالجبار، المشهد الثقافي في إيران، إعداد، دار الهادي ـ ط1 ـ 1422هـ ـ 2001م.
- منهج الشهيد الصَّدر في تجديد الفكر الإسلامي، سلسلة روّاد الإصلاح(1)، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي.
- موجز في أصول الدين ـ للسيد الشهيد محمد باقر الصَّدر ـ تحقيق
- رؤوف، عادل، العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية، المركز العراقي للإعلام والدراسات، ط1، 1421هـ ـ 2001م.
- الريسوني، د. أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الزحيلي، د. وهبة، حديث في كتاب الإجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط1، بيروت، مركز الغدير.
- زين العابدين، عبدالسلام، الإمام الشهيد الصَّدر من فقه النصّ إلى فقه النظرية، مجلة قضايا إسلامية، العدد الأول.
- السيد، د. رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت ـ ط1 ـ 1418 هـ ـ 1997م.
- السيف، توفيق، ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، المركز الثقافي العربي ـ ط1 ـ 1999م.
- الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- شبّر، السيد حسن، العمل الحزبي في العراق، دار التراث العربي، ط1، بيروت ـ 1989م.
- شبستري، محمد مجتهد، بحث حول التَّجديد في الفقه، المشهد الثقافي في إيران، إعداد عبدالجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت ـ 1425هـ ـ 2001م.

- شلتوت، الإمام الأكبر الشيخ محمود، من توجيهات الإسلام، دار القلم. دون تاريخ.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، المؤسسة الدولية، ط1 ـ 1419 هـ ـ 1998م.
- حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار وإعداد محمد الحسيني ـ الغدير ـ بيروت ط1.
- الصادقي، عارف، المشروع السياسي عند الصَّدر الثاني، بحث منشور في كتاب الصَّدر الثاني في ذكراه السنوية الأولى، مجموعة من الباحثين، 2000م، وأيضاً: الصَّدر الثاني شهيد الاصلاح، مجموعة كتاب، 2002م.
- الصَّدر، آية العظمى السيد محمد باقر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط1، بيروت.
- الإسلام يقود الحياة ـ المجموعة الكاملة، م12.
- إقتصادنا ـ المجموعة الكاملة، م3.
- البنك اللاربوي في الإسلام ـ المجموعة الكاملة ـ م12.
- علوم القرآن ـ أعده وأتمّ فصوله السيد محمد باقر الحكيم.
- الفتاوى الواضحة ـ المجموعة الكاملة ـ م9.
- فلسفتنا ـ المجموعة الكاملة ـ م2.
- الفهم الاجتماعي للنص ـ الاجتهاد، الحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط1.
- لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، المجموعة الكاملة، م12.
- الصَّدر، آية الله العظمى محمد محمد صادق، حديث في مجلة الوسط ـ العدد 116.

- ما وراء الفقه ـ دار الأضواء ـ ط1.
- مسائل وردود.
- الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين القمي، علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطالقاني، آية الله أبو الحسن، مقدمة على كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، للشيخ النائيني.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- الطهراني، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت ـ ط2.
- الطهطاوي، رفاعة، تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز.
- عالية، د. سمير، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ـ 1408هـ ـ 1988م.
- عبدالحميد، د. محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، دار ومكتبة الأنبار، دار الخلود ـ ط1.
- عطية، د. جمال الدين، مجلة المسلم المعاصر، العدد السادس.
- العلوي، حسن، الشيعة والدولة القومية في العراق، دار الثقافة للطباعة والنشر ـ ط1، دون تاريخ.
- العميدي، ثامر هاشم حبيب، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصَّدر ـ مجلة قضايا إسلامية ـ العدد الثالث ـ 1417هـ.
- الغزالي، محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق ـ ط11 ـ 1996م.
- كيف نتعامل مع القرآن الكريم ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- أبو فارس، د. محمد عبدالقادر، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، دار الفرقان ـ ط1 ـ 1408 هـ ـ 1988م.

- الفاروقي، د. إسماعيل راجي، الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام ـ مجلة المسلم المعاصر، العدد التاسع.

- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي ـ ط5 ـ 1993م.

- فضل الله، آية الله السيد محمد حسين، حديث في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد وحوار محمد الحسيني، ط1، بيروت.

- كديور، الشيخ محسن، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مجلة قضايا إسلامية ـ العدد السادس ـ 1419 ـ 1998م.

- كوثراني، د. وجيه، مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت ـ 1980م

- لواء الصَّدر، (صحيفة)، العدد 866، جمادى الثانية ـ 1419هـ.

- مطهري، د. مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، بعثت، طهران.

- ملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصَّدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، ط1، 1998م.

- النائيني، الميرزا محمد حسين الغروي، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، ملحق بكتاب ضد الاستبداد ـ توفيق السيف ـ المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.

- إبن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دون تاريخ.

- النعماني، محمد رضا، الشهيد الصَّدر، سنوات المحنة وأيام الحصار ـ ط1.

- هادي، محمد، حوارات ـ دون تاريخ.
- الهاشمي، السيد محمود الشاهرودي، نظرة جديدة في ولاية الفقيه، مجلة المنهاج ـ العدد الثامن.

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World 1

MOHAMMAD BAKER AL-SADER

AND THE DEVELOPMENT OF FIQH

From Separated Decisions to Compatible Theories

إنّ الناس، كلّ الناس، ما زالت تشغلها قَعْقَعَةُ السيوف عن بريق الفكرِ ونداه... فالصّدر قَدَحَ الفكر وسلّ السيف في آن واحد، فمالت الناس مع كفّة السيف، وما زالت؛ لأنّ ميدانهم ما زال ظامئاً لذلك السيف.. وتأخّر الفكر في المرتبة الثانية، فما زال الاستلهام منه محدوداً للغاية، رغم ضخامة المدّعى، وما زالت الاستنارة به دون ما ينبغي بكثير، رغم كثرة المزاعم... فهذه ميادين الفكر التي شقّها مازالت على حالها، كما غادرها، رغم حاجتنا الماسّة إليها في مواجهة الواقع المعاصر، والكشف عن صورة الإسلام الناصعة... لقد أدرك الصّدر قيمة الفكر وغاياته، بموهبة ولياقة، فقدح زناده وفكّ عقاله، وأطلقه من أسْر الذهنيّة التقليديّة المنكمشة، بعد أن قدّم لهذه الذهنيّة تفسيرها التاريخيّ، معلناً عن أنّها قد فقدت مبرراتها منذ زمن طويل، وأنّ التاريخ قد تجاوزها كثيراً. من أجل ذلك وفّر القسط الأعظم من حياته في تجسير العلاقة بين الإسلام وبين الواقع المعيش، من خلال اكتشاف أُطروحة الإسلام ونظرياته فاتّسمت دراساته، بعد العُمق والأصالة، بالشمول، والمعاصرة، والحركيّة، والإبداع، إضافةً إلى التأصيل النظريّ «تخطِّي فقه الأحكام إلى فقه النظريّات» الذي مثّل الذروة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر... وهو يقدم لأصول المعرفة «منطق الاستقراء»، وللفكر السياسي الإسلامي تأملاته الرائقة حول خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء في «الإسلام يقود الحياة»... إلى غير ذلك مما حاولت هذه الدراسة الإحاطة به للكشف عن الأسس والمبادئ العامة التي تقوم عليها التجربة الفريدة للشهيد الصدر...

ISBN 978-9953-538-05-1

9 789953 538051

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com